

كتاب « مفهوم الحرية في الإسلام» للمستشرق فرانز روزنتال دراسة نقدية تأصيلية

إعداد:

د. محمد بن عبد الله العامر

الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية بكلية العلوم الآداب – جامعة القصيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى محاولة تأصيل حق الحرية كما جاء في الشريعة الإسلامية من خلال بيان سبق المسلمين للأنظمة الفكرية المعاصرة في الحديث عن مفاهيم الحرية، لذلك أصلت لمفهوم الحرية عند الفقهاء، وعند الصوفية، وعند علماء الكلام، وبينت فيه عدم تأثر المسلمين بأفكار الفلسفة اليونانية كثيراً، لأن حديثهم عن الحرية كان قبل ترجمة هذه الفلسفة للعربية وذكرت فيه كذلك أن تقسيمات الحرية المعاصرة كانت موجودة في ثنايا الفكر الإسلامي من الحرية الدينية، وحرية الفكر والرأي، والحرية السياسية، والحرية الشخصية، ورددت على هذا المستشرق صاحب الكتاب المعنون بـ (مفهوم الحرية في الإسلام) وهو يفتقد إلى بيان وتوضيح الحرية المؤصلة في الفكر الإسلامي، وأن كتابه كان بعيداً عن هذا المفهوم الذي عنونه به، راجياً أن أكون قد وفقت في هذا البحث بما سعيت إليه، والله الموفق.

كلمات مفتاحية: الحرية، الحرية السياسية، حرية الفكر، الحرية الشخصية، الإرادة والاختيار.

This research aims to root the right of freedom as stated in the Islamic law through a statement about Muslims' contemporary intellectual systems that tackle the concepts of freedom.

Therefore, the researcher rooted the concept of freedom among the jurists, among the Sufis, and among the scholars of theology . The research showed that Muslims were not greatly affected by the ideas of Greek philosophy and their writings about freedom were before translating this philosophy into Arabic. The researcher mentioned as well that the divisions of contemporary freedom were present in the Islamic thought such as religious freedom, freedom of thought and opinion, political freedom, and personal freedom. In addition , the research is a respond to the author of the book entitled (The concept of freedom in Islam) which lacks a clear definition of the freedom inherent in Islamic thought, therefore ,his book was far from this concept with which .it was titled

Keywords: freedom, political freedom, freedom of thought,

التمهيد:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين ..أما بعد:

فالحرية حق إنساني كفلته شريعة الله وحثت عليه، وجاءت به القوانين المعاصرة المقننة لحقوق الإنسان، وهي أعز حق إنساني، لذلك كانت أعظم العقوبات على الإنسان التي توقع عليه أثناء ارتكابه جرماً هي حبسه بتقييد حريته، وكانت هذه الحرية مثار بحث ونقاش عند الفلاسفة لأنها تخص قضية كبرى من القضايا التي تهتم بدراستها الفلسفة، وهي قضية الإنسان، فتبحث الفلسفة معنى الحرية، وهل الأصل في الإنسان الحرية أم عدمها؟ وهل للإنسان إرادة واختيار؟ وما هي مصدرية القيود على الحرية؟ ونحو ذلك من أسئلة تحاول الإجابة عليها.

ولقد سعى الغرب إلى هذه الحرية، وأصبحت تمثل هاجساً له يقيم علاقاته ويقطعها مع الدول الأخرى رابطاً ذلك بمدى توفر هذه الحرية وانعدامها، وضمَّنها قوانينه ودساتيره منذ الثورة الفرنسية، والتي حدثت سنة ١٧٨٩م ،و كان شعارها «**الحرية والمساواة والإخاء**»، وبذلك مهدت هذه الثورة الطريق للمذاهب الحرة للظهور في أوربا في القرن التاسع عشر الميلادي، ولقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي أصدرته هيئة الأمم المتحدة عام ١٩٤٨م في المادة الأولى منه على أنه «**يولد جميع الناس أحراراً**» ونصت المادة الثالثة منه «**ولكل فرد الحق في الحياة والحرية**»، وفي مادته الثالثة عشرة «**لكل فرد حرية التنقل**»، وفي المادة الثامنة عشرة «**لكل شخص الحق في حرية التفكير، والضمير والدين**»، وفي المادة التاسعة عشرة «**لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير**»، وفي المادة العشرون «**لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات**» .

فحق الحرية نجده داخل في مواد متعددة من مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والتي تتكون من ثلاثين مادة.

والمستشرق الألماني (روزنتال) قام بتأليف كتاب عن الحرية في الإسلام عنونه بـ (مفهوم الحرية في الإسلام) وعندما قرأت العنوان حرصت على اختيار الكتاب وقراءته لأنني توقعت أن الكتاب سوف يقعد لهذه الحرية عندنا ويقارنها بالحرية الموجود في فكرهم الغربي، ويقارن بين الممارسات وهكذا، لكني أصبت بخيبة أمل عندما وجدت هذا الكتاب يعرض لهذه الحرية في الإسلام بهذه الهشاشة الفكرية، وعزمت على دراسة هذا الكتاب ونقده من خلال ما ظهر لي أثناء قراءته، وبالرغم من حجم الكتاب الذي زاد على مائة صفحة إلا أن كتابته حولها بعيدة تماماً عن مفهوم الحرية التي جاء بها الإسلام فتحدث عن الحرية التي هي ضد العبودية «الرق» فقط، وعن الكتب والمؤلفات التي كتبها كُتَّاب مسلمين ووردت فيها كلمة الحرية، وتطور هذا المصطلح لديهم عبر الزمن، ونقولات بالصفحات من آراء الفلاسفة اليونان ومن تأثر بهم من فلاسفة المسلمين، ومثلها صفحات منقولة عن الصوفية، وصفحات أكثر من مباحث فقهية حول السجن والسجناء، فجاء الكتاب مشوهاً وخديجاً عن موضوع الحرية، وهذا إفتئات على مفهوم الحرية في الإسلام، وجهل بالمضامين العميقة لمفهوم الحرية في الإسلام.

المقدمة:

هذه دراسة نقدية تأصيلية لكتاب (مفهوم الحرية في الإسلام) للمستشرق الألماني فرانز روزنتال، حاولت فيها مجتهداً قراءة الكتاب مرات عديدة والخروج بمجموعة من الآراء والأفكار حول هذا الكتاب، وسأقوم في هذا البحث المختصر بمناقشة آراء المؤلف حول الحرية في الإسلام وعند المسلمين، وأبين مفهوم الحرية في الإسلام، وكيف ينبغي أن تكون كتابته عن الحرية في الإسلام، وسبق الإسلام لهذه الآراء الغربية حول الحرية، وتقنينها، واتساع أفق وسقف الحرية في الإسلام، بحيث تشمل مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأكثر، راجياً السداد والعون والتوفيق من الله.

وكانت هذه الدراسة وفق الآتي:

١- أهمية البحث و سبب اختياره:

تتلخص هذه الأسباب في الآتي:

١- أهمية دراسة الحرية بوصفها اليوم حديث النخب الثقافية والسياسية.

٢- أهمية دراستنا لبحوث المستشرقين حول هذه المواضيع الحيوية.

٢- أهداف البحث :

يهدف البحث إلى تحقيق ما يأتي:

١- تأصيل حق الحرية في الإسلام، وبيان عمق وجوده في الفكر الإسلامي.

٢- الرد على المستشرق روزنتال من خلال بحثه هذا وبيان نقاط الضعف فيه.

٣- رد التهم الموجهة إلى الإسلام دائماً بأنه معادي للحرية وسالب لها.

٣- الدراسات السابقة :

قمت بالبحث بجميع الطرق المتوفرة لدي كباحث فلم أجد دراسة علمية تناولت هذا الكتاب بالدراسة والنقد، ولكن وجدت كتباً وأبحاثاً تتحدث عن الحرية وهي ليست محل دراستنا، ولكن يستعان بها وبأفكارها بدراستنا التأصيلية ومن هذه الكتب:

- كتاب **(مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين)** للدكتور محمد عمارة، وهو كتيب يقع في قرابة ٧٢ صفحة، تحدث فيه عن أهم المدارس في ميدان الحرية، من جبرية، وصوفية، وفلاسفة، ومعتزلة.

وكتاب عمارة هذا مختلف عن كتاب روزنتال حيث أن عمارة حاول التأصيل لوجود الحرية في الإسلام، ولكن روزنتال كان جامعاً لنصوص تراثية جاء فيها ذكر الحرية أو كلمة حر بما يجعل الفارق بين الكتابين كبيراً.

- كتاب **(فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها)** للدكتور سلطان العميري، وهو كتاب ضخم يقع في أكثر من ٦٠٠ صفحة، وفيه سعى المؤلف لتأصيل مفهوم الحرية في الإسلام، واستطرد في ذلك فيما اتفق معه واختلف حول بعض الآراء والتقعيدات بما لا مجال لذكره هنا، ولكنه مختلف عن كتاب روزنتال لأنه كتاب يسعى لتأصيل هذا المفهوم للحرية بمفاهيم عصرية.

- كتاب **(الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة على قضايا الحرية)** للدكتور إبراهيم بن محمد المقبل، وهو كتاب في أصله رسالة دكتوراه من جامعة الملك سعود، ويقع في قرابة

٧٠٠ صفحة، وسعى الكاتب إلى نفي كل تأصيل معاصر للحرية وربطه في الإسلام، وإن كان من وجهة نظري لم يوفق في ذلك، لأن كل تقسيم هم مصطلح حادث، ولا مشاحة في هذه المصطلحات المعاصرة، ومحاولة نفي هذه المصطلحات والتشكيك في وجودها محاولاً ربط ذلك بالأدلة الشرعية التي يرى هو صحة التفسير الراجح لها من وجهة نظره، هو من وجهة نظري نوع من الاعتساف للرأي، وميل إلى التشديد في غير محله، فكل شيء جديد وفيه ما يخالف الدين فإن القاعدة أن ما خالف الدين يستبعد مع بقاء المصطلحات وتفسيرها وربطها بما يتوافق مع الدين.

هذه هي أهم الكتب التي وقفت عليها، وتتحدث عن الحرية في الإسلام، وهي في اختلافات وجهات النظر فيها تؤكد لنا أن مبحث الحرية كما سيأتي هو من المباحث التي لم يتفق عليها البشر حتى داخل البيئة الواحدة، والثقافة الواحدة ولقد عللت ذلك هناك، ولكن وجود التضاد هنا بين العناوين، يؤكد ذلك.

منهج البحث :

قمت بتطبيق منهج من مناهج البحث العلمي وهو «المنهج النقدي»، والذي يعني استغلال الباحث لأدواته العقلية والفكرية التي تجعله قادراً على تحليل النصوص وتفسيرها، وذكر مواطن الضعف والقوة فيها، واستخراج مفاهيم ومدلولات من خلال قراءة النص، وذلك من المادة العلمية التي استخرجتها .

واستخدام المنهج التأصيلي وهو المنهج الذي يدرس الجزئيات بغية الوصول إلى قواعد واستنباطات عامة، مثل الاستدلال على وجود حرية سياسية في الإسلام، بوجود الشورى والتي تشبه البرلمان الموجود في السياسة الغربية المعاصرة، ، ووجود آلية في اختيار الحاكم في الإسلام، وبيان حقوقه وواجباته، وهذا ما يتحدث عنه الغرب اليوم في حرية السياسة وهكذا.

٤- **التوثيق:** قمت بتوثيق النصوص المنقولة من خلال ما يأتي:

- عندما يرد ذكر كتاب للمرة الأولى فإني أقوم بنقل جميع معلوماته وتوثيقها، وذلك وفق الطريقة الآتية: اسم المؤلف. اسم الكتاب. الطبعة. الجزء. بلد النشر. الناشر.

السنة. الصفحة.[١]

– في المرات التالية تكون الإحالة بذكر اسم المؤلف، والكتاب، ورقم الصفحة فقط.

– إذا ذكر الكتاب في هامش الصفحة وتمت الإشارة إليه في موضع آخر من الصفحة فإني أذكر اسم المؤلف، وأكتب مرجع سابق، ثم رقم الصفحة.

– عندما أنقل بالنص من كتاب فإني أضع هذا النقل بين قوسين صغيرين، وأشير في الهامش إلى المرجع مباشرة، وإذا كان النقل بالمعنى فإنني لا أضع القوسين الصغيرين بل أكتفي بكتابة انظر في الهامش سابقةً اسم المؤلف.

٥– تقسيمات البحث

التمهيد : وفيه

١– المقدمة .

٢– التعريف بالمؤلف.

المبحث الأول: نقد التعريف بالحرية عند المؤلف وتأصيلها، وفيه المطالب التالية :

المطلب الأول: التعريف بالحرية لغة.

المطلب الثاني: التعريف بالحرية اصطلاحاً.

المطلب الثالث: التعريف بالحرية عند العرب في الجاهلية.

المبحث الثاني:: مفاهيم الحرية عند المؤلف ونقدها وتأصيلها، وفيه المطالب التالية:

المطلب الأول: تأثير الفلسفة اليونانية على مفهوم الحرية عند المسلمين.

المطلب الثاني: مفهوم الحرية عند الفقهاء.

المطلب الثالث: مفهوم الحرية عند علماء الكلام.

المطلب الرابع: مفهوم الحرية عند علماء الصوفية.

---

(١) انظر د. ذوقان عبيدات وآخرون. البحث العلمي مفهومه– آدابه– أساليبه. ط٣. الرياض. دار أسامة للنشر. ص٣٤.

المبحث الثالث : أقسام الحرية عند المؤلف ونقدها وتأصيلها، وفيه المطالب التالية :

المطلب الأول: الحرية الشخصية.

المطلب الثاني: الحرية السياسية.

المطلب الثالث: الحرية الدينية.

المطلب الرابع: حرية الفكر والرأي.

الخاتمة : وفيها أبرز النتائج والتوصيات .

فهرس المصادر والمراجع.

التعريف بالمؤلف:

فرانز روزنتال مستشرق ألماني ولد في برلين سنة ١٩١٤م، من عائلة يهودية، درس الحضارات واللغات الشرقية في جامعة هومبولت ، وحصل على الدكتوراه سنة ١٩٣٥م، غادر ألمانيا سنة ١٩٣٨م بعد الاضطهاد الذي تعرض له اليهود من قبل النازيين، واستقر به المقام في الولايات المتحدة، وحصل على جنسيتها سنة ١٩٤٣م، وعمل في جامعات أمريكية.

قام بترجمة وتحقيق مقدمة ابن خلدون، وتاريخ الطبري، وألف مؤلفات عديدة منها مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ومفهوم الحرية في الإسلام، ودراسة عن الفكاهة والنكات في بدايات الإسلام، والمقامرة في الإسلام، والانتحار في الإسلام وغيرها، وكتب مادة الحرية في دائرة المعارف الإسلامية.

توفي سنة ٢٠٠٣م، حيث إقامته في الولايات المتحدة عن ٨٨ سنة.[١]

---

(١) انظر العقيقي. المستشرقون. ط٥. ج٣. القاهرة: دار المعارف. ٢٠٠٦م. ص١٦٢-١٦٣، وانظر د. يحيى مراد. معجم أسماء المستشرقين. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٢٥هـ. ص٣٩٧-٣٩٨.

المبحث الأول: نقد التعريف بالحرية عند المؤلف وتأصيلها

المطلب الأول: التعريف بالحرية لغة.

التعريف اللغوي:

يقول المؤلف: «**أما في العربية فإن تاريخ المصطلح ليس واضحاً على الإطلاق، ويبدو محتملاً- بل مرجحاً- أن كلمة (حرية) بمعناها المجرد كانت شائعة في استعمال عرب ما قبل الإسلام، وإن لم يكن الدليل الصريح والقاطع على ذلك ما يزال ينقصنا**»[1].

نعم لقد بحثت عن استعمال كلمة (حرية) عند العرب فلم أجد هذه الكلمة مذكورة إلا في بيت لذي الرمة[2]، ذكره صاحب لسان العرب لكن المعنى يختلف عن مفهوم الحرية المعروف والمتداول بين الناس وهذا البيت الذي أشار إليه المؤلف ولم يذكره لا في المتن، ولا في الهامش، وإنما أشار إليه إشارة فقط، يقول فيه ذو الرمة:

فصار حياً وطَبَّق بعد خوف   على حرية العرب الهُزالى

وقال صاحب اللسان: «أي على أشرافهم»[3].

فاستعمال لفظ الحرية بمفهومها الآن لم يكن مستخدماً عند العرب، وحتى بعد أن أصبحوا يناقشون بعد ذلك مسألة الإنسان هل له القدرة على الاختيار أم لا؟ خاصة عند علماء الكلام، لم يكونوا يسمون ذلك بالحرية، بل يبحثون ذلك تحت مسمى الاختيار، أو الإرادة والقدرة على الفعل من عدمه.

فالمصطلح بمفهومه الحالي حادث بالنسبة لأهل العربية، كما هو حادث في المجتمعات الغربية.

---

(1) فرانز روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ترجمة وتقديم د. معن زيادة ود. رضوان السيد.ط١. بيروت: معهد الإنماء العربي. ١٩٧٨م. ص٢٢.

(2) ذو الرمة: هو غيلان بن عدوة التميمي، من شعراء العصر الأموي، ولد سنة ٧٧هـ، قيل بأن الشعر ختم به، توفي سنة ١١٧هـ. انظر الزركلي. الأعلام ج٥. بيروت: دار العلم للملايين. ١٩٨٤م. ص١٢٤.

(3) ابن منظور. لسان العرب. ج٤. بيروت: دار صادر. بدون تاريخ. ص١٨٢.

ويرى المؤلف أن « **العربية لم تعرف مصطلحاً يستخدم عملياً للتعبير عن كل ما يحمله مفهوم الحرية من سعة حتى جاء التأثير الغربي في مطلع العصور الحديثة فأعطى معنى جديداً لكلمة (الحرية) القديمة**»[١].

هذا الكلام مقبول من المؤلف، ولا يعتبر هذا ضعفاً بالعربية، ولكن لأن مفهوم الحرية في عصرنا الحديث تغير وتبلور إلى هذه المفاهيم الجديدة لمصطلح الحرية.

المطلب الثاني: التعريف بالحرية اصطلاحاً

التعريف الاصطلاحي للحرية: نشأ مفهوم الحرية كأحد المباحث الفلسفية التي تؤصل رؤية خاصة لكل من الإنسان والوجود، لذا فقد تعددت الطروحات الفلسفية التي تناولت ماهية الحرية ومفهومها على الأساس العقلاني المجرد، وهذا ما صبغها بصبغة الوهم والتناقض، ليدل ذلك على عجز العقل البشري عن إدراك حقائق الأشياء، والدعوة إلى إعمال العقل على عالم الظواهر، مما جعل التيارات الفلسفية تركز في بحثها للحرية على الحالات الوجدانية والأفعال الحرة بدلاً من البحث العقلي المجرد، إلا أنها هي الأخرى صورت الإنسان كائناً معزولاً، قلقاً، محطماً، لا يرى سبيلاً إلى حريته غير تحطيم كل الروابط والقيم التي تشده إلى غيره، مما لا يجعل لوجوده الحر غير الانتحار والعبث، ثم بعد ذلك توجه البحث في الحرية إلى مجالات أكبر مثل: المجال الأخلاقي، والسياسي، والقانوني، فانصب البحث على مجموعة حقوق الإنسان وعلاقته بالمؤسسات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وأصبح الحديث عن الحريات بدلاً من الحرية الفلسفية.

مما جعل وثيقة حقوق الإنسان تمثل النبع الذي تستقي منه الدول دساتيرها، والمنظمات بياناتها، ومواثيقها.

يقول المؤلف :«**فإذا انتقلنا الآن إلى تعريفات (الحر)و(الحرية)عند المؤلفين المسلمين، فإنه يمكن أن نبدأ بالإشارة إلى أصحاب المعاجم أولاً**»[١] ثم ذكر تعريفات متعددة للحرية عند بعض علماء العربية والصوفية.[٢]

---

(١) روزنتال. مرجع سابق. ص٢٤.

و التعريفات التي ذكرها المؤلف هي مجرد تفسيرات باهتة لمفهوم الحرية .

وهناك تعريفات معاصرة للحرية أذكر بعضاً منها للتوضيح لا للحصر ومنها أنها تعني: الإذن بإجراء عمل، أو بالامتناع عن إجرائه بدون التعدي على حقوق الآخرين ولا مجاوزة حدود القانون، وما دامت الحرية مقيدة بحدود القانون فهي نسبية، ومن ثم لا تكون حقيقة إلا إذا كان القانون عادلاً، أو كان مقيداً بدستور عادل، وكان يهدف لتحقيق النظام العام ولا يتجاوزه إلى الاستبداد والطغيان.[٣]

أو هي: أن يكون الفرد قادراً على التصرف في شؤون نفسه وفي كل ما يتعلق بذاته، آمناً من الاعتداء عليه في نفس، أو عرض، أو مال، أو أي حق من حقوقه، على ألا يكون في تصرفه عدوان على غيره.[٤]

وقيل: هي القدرة على التصرف بملء الإرادة والاختيار[٥].

يقرر المؤلف: «**أن مفاهيم الحرية التي وجدت لدى الشعوب غير العربية قبل دخولها في الإسلام غابت تماماً أمام ذلك الموقف الإسلامي تجاه الحرية، الذي اعتمد اللغة العربية بشكل رئيس للتعبير عن تلك المفاهيم**»[٦].

المؤلف ذكر هذه المعلومة بصيغة الجزم، ولم يورد ما يدل على ذلك كأن يذكر أن في الفارسية كانت الكلمة المستخدمة هي كذا ثم اندثرت، وأصبحت كلمة الحرية العربية هي البديل عنها، وهكذا في لغات أخرى لشعوب إسلامية أخرى – وهذا من وجهة

---

(١) روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ص٣٤.

(٢) مثل: ابن الملقن، والواحدي، والراغب الأصفهاني، وفخر الدين الرازي، والقشيري، والتهانوي.

(٣) صبحي المحمصاني. أركان حقوق الإنسان.ط١. بيروت: دار العلم للملايين.بدون تاريخ. ص٧١-٧٢.

(٤) عبدالحكيم حسن العيلي. الحريات العامة في الفكر السياسي في الإسلام" دراسة مقارنة".ط١. بيروت. دار الفكر العربي . ١٣٩٤هـ.ص٣٥٩.

(٥) د. محمد رواس قلعة جي وزميله. معجم لغة الفقهاء.ط١. بيروت: دار النفائس. ١٤٠٥هـ. ص١٧٩.

(٦) روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ص٢٦.

نظري –لا يؤدي إلى التسليم بتلك المعلومة، لأنها جاءت في كلام مرسل ليس عليه دليل يقنع المتلقي بصحة هذه النتيجة التي قال بها المؤلف، ولو سلمنا جدلاً بحدوث ذلك، فهذا التأثر معروف ومقرر في علم الاجتماع، فالأمة المغلوبة تتأثر بالأمة الغالبة.

يقول المؤلف: «**احتاج الأمر إلى جهود عقلية كبيرة للابتعاد عنه ولإعطاء (الحرية) مفهوماً جديداً يوسع من معنى المفهوم القديم لها**»[١].

وهذا دليل على أن المفهوم الاصطلاحي للحرية جديد وحادث وليس قديماً.

ولم يذكر المؤلف هذا التدرج، ولا كيف حدث الانتقال من المعنى القديم للمعنى الجديد؟ ولا متى كان ذلك؟ بل كان كلامه مرسلاً يتحفظ عليه القارئ، ولا يقبله هكذا، فهذه دعوى تحتاج إلى دليل، وهو لم يذكر دليلاً على ذلك.

والمؤلف يرى أن الحرية استطاعت «**أن تعتق نفسها من إطار قيود التعريفات، وأن تتطور إلى واحد من المصطلحات المجردة القوية التي ليس لها وجود خارجي يمكن تحديده إلا ما يعطيه لها العقل الإنساني**»[٢].

مراد المؤلف أن يبين لنا أن الحرية هي فكر مجرد، وتنظير عقلي، ليست محددة ومقيدة بتعريف واحد، أو مؤطرة بمفهوم واحد لها، وكلامه هنا صحيح ولا غبار عليه – من وجهة نظري – لأن الحرية ليست شيئاً مادياً محسوساً نشاهده أمامنا حتى نتفق على تعريفه، بل هي شيء معنوي يرتبط بأحاسيسنا كبشر وبمدى تحقيق هذه الحرية لدينا من عدمها، وهذه المصطلحات المعنوية دائماً وأبداً لا توجد لها تعريفات منضبطة ودقيقة بخلاف الأشياء الحسية المشاهدة والمدركة بواحدة من الحواس، فهي مما يسهل إيجاد تعريفات دقيقة ومنضبطة لها.

يقول المؤلف عن سبب عدم الاتفاق على مفهوم واحد للحرية «**هو كون مفهوم الحرية نسبياً**»[٣]،

---

(١) روزنتال. مرجع سابق. ص١٥.

(٢) روزنتال. مرجع سابق. ص١٥.

(٣) روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ص١٦.

نعم **هذا سبب أول:** وهو نسبية مفهوم الحرية مما يجعل هناك صعوبة في تحديد مفهوم واضح لها، فما يوصف بأنه حرية في مجتمع، قد يوصف بأنه خروج عليها في مجتمع آخر والعكس.

والسبب الثاني: من وجهة نظر المؤلف في عدم الاتفاق على مفهوم الحرية هو : أن الحرية «**لها مستويات متعددة – إن صح التعبير– هذه المستويات يمكن فصل بعضها عن الآخر**».

فالمؤلف يرى أن تعدد أقسام الحرية من شخصية، وسياسية، وفكرية ونحو ذلك، ساهم في عدم وجود مفهوم متفق عليه للحرية.

ويمكن أن أضيف إلى ذلك من أسباب في الاختلاف حول مفهوم الحرية:

والسبب الثالث: أن الإنسان كائن اجتماعي خاضع للدولة التي يعيش فيها، فلا يمكن الحديث عن الحرية بمعزل عن مجتمعه، وعاداته، وتقاليده، ودولته، وطبيعة نظام الحكم فيها.

والسبب الرابع: تأثير الوضع الاقتصادي على مفهوم الحرية، فالاشتراكيون يستعملون مصطلح الحرية الاقتصادية ويقصدون به تأمين الفرد ضد المتاعب الاقتصادية بالقضاء على الربح والملكية الخاصة والرأسماليون يقصدون به احترام الملكية الخاصة، والسعي لتحقيق الربح.[١]

– يقول المؤلف :«**هناك مفهوم الحرية الذي يعني تسليم الفرد للقانون والنظام الإلهيين، هذا المفهوم يعنينا هنا مباشرة لأنه – كما هو واضح– ينطبق على الوضع السائد في الإسلام**»[٢].نعم المسلم حريته بل وكل نظام حياته، جميعها فيها خضوع لله باتباع أوامره واجتناب نواهيه، لأن مفهوم الحياة عند المسلم يختلف عن غيره، فهو يؤمن ويعتقد أنه مخلوق لهدف وغاية سامية وهي عبادة الله والإذعان له

(١) انظر د. محمد عصفور. الحرية في الفكرين الديموقراطي والاشتراكي. ط١. القاهرة. ١٩٦١م. المقدمة.

(٢) روزنتال. مرجع سابق. ص١٨.

ففلسفة وجوده تقوم على أساس أن يعبد الله خالقه ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[١] بينما وجود الإنسان عند أصحاب الفلسفات والأفكار البشرية، هو في تحقيق أعلى درجات اللذة عند بعضهم مثل أصحاب الوجودية مثلاً، والانغماس في الشهوات وإشباع النفس منها، أو تحقيق الذات بعيداً عن الآخرين سلوكاً وتفكيراً.

فكأن المؤلف هنا يريد التقليل والتهوين من هذا التسليم من المسلم لله، لأنه – أي الكاتب– من ديانة أخرى مخالفة للإسلام، وهو يؤمن بالليبرالية الغربية، فلا شك أن هذا الإذعان والخضوع لله لن يعجبه وإن لم يذكر ذلك، لكن إيراده لهذا المفهوم عند المسلمين يوحي للقارئ من صيغة كلامه أنه ليس مقتنعاً ومؤيداً لهذا المفهوم، لأنه ذكر بعد ذلك نقداً له من كاتب آخر يقول فيه إن: «**(الحرية في الإسلام هي حرية مربوطة بالخضوع) ويتساءل عما إذا لم يكن هذا النقيض الغريب – الحرية عن طريق الإذعان– يصف في الواقع الحرية في الإسلام**»[٢].

وبعد ذلك أسهب الكاتب في نقل كثير من النصوص حول مفهوم الحرية الأخلاقي من ص٧٥ إلى ص٨٣، عن فلاسفة اليونان[٣]، وعن فلاسفة المسلمين[٤].

وهذا الاستطراد في النقولات كان ضعفاً من المؤلف، لأنه بتلك النقولات وبهذا العدد من الصفحات شتت ذهن القارئ، بما لا يقوي مضامين بحثه، فيكون ما نقله من الحشو الذي لا طائل من ورائه، ولقد حاول المؤلف في مقدمته تبرير مثل هذه النقولات عندما قال: «**إن بعض المادة المدروسة هنا قد لا تتضمن مواقف وآراء تدخل في نطاق الموضوع بالمعنى الدقيق لذلك**»[٥]، وما ذكره هنا هو من هذا القبيل.

---

(١) سورة الإسراء. آية رقم ٥٦..

(٢) روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ص١٩.

(٣) مثل: أرسطو، وفيثاغورس

(٤)مثل: ابن رشد وابن مسكويه.

(٥) روزنتال. مرجع سابق. ص١٢.

المطلب الثالث: التعريف بالحرية عند العرب في الجاهلية.

يقول المؤلف « إن أصل مفهوم الحرية ينبغي البحث عنه في النطاق القانوني، وفي عصور ما قبل التاريخ، فالإنسان الحر كان من الوجهة القانونية مختلفاً عن العبد الذي كان ملكاً له»[١].

ويقول أيضاً حول هذا المفهوم للحرية: «**الحرية في هذه الحالة هي كون الإنسان حراً في مقابل أن يكون عبداً ولقد كان فهم (الحرية) بهذا المعنى واضحاً ومقبولاً بشكل عام**»[٢]

فأقول نعم لقد كان الرق والذي هو بمعنى العبودية موجوداً بكثرة عند العرب وغيرهم قبل الإسلام، وكانت طرقه متعددة فمنهم من يسترق المرأة، ومنهم من يسترق صاحب البشرة السوداء، ومنهم من يسترق الأجير الذي يعمل عنده، ومنهم من يسترق أسرى الحرب، ومنهم من يسترق كل الطائفة المهزومة في حربه معهم من رجال، ونساء، وذراري، ومنهم من يبيع نفسه لفقره، ومنهم من يكون مقابل الربا عند عدم إمكان الوفاء به.

وكانت الحرية في المجتمع الجاهلي تعتمد على التقسيم الاجتماعي بين صرحاء، ورقيق، فالصرحاء هم الطبقة العليا في المجتمع الجاهلي، يجمعهم النسب العريق والدم الواحد، وكانوا يتمتعون بالحرية، والأمان، والاستقرار وهم عماد القبيلة العربية.[٣]

والرقيق هم أدنى الطبقات الاجتماعية عند العرب، حيث حرموا الحرية، والاستقرار، والأمن والاختيار، وكان **والرقيق عند العرب في الجاهلية على نوعين:**

---

(١) روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ص١٥.

(٢) روزنتال. مرجع سابق. ص١٥.

(٣) انظر محمود عرفة محمود. العرب قبل الإسلام، أحوالهم السياسية والدينية. القاهرة: مكتبة زهراء الشرق. ١٩٩٨م. ص٣٦٩، وانظر ابن عبد ربه الأندلسي. العقد الفريد. شرح أحمد أمين وعبدالسلام هارون. ج٢. بيروت: دار الأندلس. ١٩٩٩٦م. ص٤٧١.

النوع الأول: هو عربي يأسره عرب آخرون في حرب فيقع أسيراً عندهم ويتحول إلى رقيق، وهذا هو الغالب، وقد يكون لسبب آخر مما ذكرناه سابقاً.

النوع الثاني : عنصر غير عربي يؤتى به من البلاد المجاورة كالحبشة، ويباعون ويشترون في الأسواق[١]أو لسبب آخر مما ذكرناه.

وكان هؤلاء يعملون بالحرف التي يأنف العربي الأصيل من العمل بها مثل: خدمة سيده، والحجامة والاحتطاب، والرعي ونحو ذلك.

ولقد كانت المظاهر الاجتماعية عند العرب حارمة هؤلاء من حقوق اجتماعية كثيرة، ومقيدة لحريتهم بسبب نسبهم، أو لونهم.

وهذه القيود جعلت هؤلاء الأرقاء يتمردون على وضعهم الدوني في مجتمعهم، حيث يقول شاعرهم:

إن كنت عبداً فنفسي حرة كرماً أو أسود اللون إني أبيض الخلق[٢]

ويقول الآخر:

يعيبون لوني بالسواد جهالة ولولا سواد الليل ما طلع الفجر

وإن كان لوني أسوداً فخصائلي بياض ومن كفي يستنزل القطر[٣]

وهذا التمييز العنصري هو الذي أوجد ظاهرة الشعراء الصعاليك[٤]، الذين تمردوا وأعلنوا اعتزالهم المجتمع وتربصهم به قتلاً وفتكاً، وكانوا يسمون بـ(الأغربة) لسوادهم الذي جاء من أمهاتهم.[١]

---

(١) انظر يوسف خليف. الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي. القاهرة: مكتبة غريب. ١٩٨٨م. ص١٠٣.

(٢) البيت لسحيم عبد بني الحسحاس. انظر ديوان سحيم عبد بني الحسحاس. تحقيق عبدالعزيز الميمني. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية. ١٩٥٠م. ص٥٥.

(٣) ديوان عنترة بن شداد. تحقيق عبدالمنعم شلبي. ط١. بغداد: منشورات دار النهضة. ١٩٦٤م. ص٨٩.

(٤) مثل تأبط شراً، والسليك، والشنفري، وغيرهم.

ولقد حاول الأرقاء تعويض النسب الذي ينقصهم بالتفاخر بالقوة الجسدية، والشجاعة، كما فعل عنترة بن شداد(٢)، والشعراء الصعاليك.

وكانت الحرية مطلباً للعرب النبلاء والسادة، فلا يقبل الحر العربي الضيم ولا الظلم، وكان هجاء شعراء العرب في الجاهلية لحكام فارس، والمناذرة الذين يحكمون تحت ملكهم، أوقع الأثر في بيان أنفة العربي وعدم خضوعه واستسلامه كما حدث في معركة ذي قار(٣)، والتي وقعت بين العرب وبين الفرس قبل الإسلام، وقتل عمرو بن كلثوم(٤) للشاعر عمرو بن هند(٥) ملك الحيرة، وهو ما نستطيع تسميته باللغة السياسية المعاصرة بالثورة.

وجاء الإسلام وأبطل جميع منافذ الرق تلك ولم يبق إلا منفذاً واحداً وهو استرقاق أسرى الحرب، وذلك لأن إلغاءها يكون مضراً بالمسلمين، فالطرف الآخر في الحرب اعتاد أن يسترق من ينتصر عليهم، فكان تشريع ذلك في الإسلام معاملة بالمثل، فترك الاسترقاق سوف يجعل غير المسلمين يسترقون المسلمين إذا انتصروا عليهم، ولا يجعل ذلك ممكناً للمسلمين وهذا ليس من العدل، وإذا كان للرق مصدراً واحداً في الإسلام فإن منافذ تحريره متعددة، لأن الإسلام متشوف إلى الحرية وهذا يجعلنا نتحدث عن:

---

(١) انظر يوسف خليف. الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي. ص١٠٧.

(٢)عنترة بن شداد العبسي: أشهر فرسان العرب في الجاهلية ، ومن شعراء الطبقة الأولى، توفي قبل الهجرة بـ٢٢سنة . انظر الزركلي. الأعلام. ج٥. ص٩١.

(٣) معركة ذي قار: معركة وقعت بين العرب والفرس قبل بعثة النبي ﷺ، وانتصر فيها العرب. انظر ابن عبد ربه. العقد الفريد. ج٦. ص١١٤.

(٤) عمرو بن كلثوم بن مالك التغلبي، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، ساد قومه تغلب، مات قبل الهجرة بـ ٤٠ سنة. انظر الزركلي. مرجع سابق. ج٥. ص٨٤.

(٥) عمرو بن هند المنذر اللخمي، ملك الحيرة في الجاهلية، استمر ملكه خمسة عشر عاماً، وقتله عمرو بن كلثوم، مات قبل الهجرة بـ ٤٥ سنة. انظر الزركلي. مرجع سابق. ج٥. ص٨٦.

مصادر تحرير الرق في الإسلام:

عندما جاء الإسلام سد منافذ الرق ولم يبق إلا طريقاً واحداً فقط وهو السبي في الحروب، وهذا له ما يبرره حيث كان عرفاً عاماً في ذلك الوقت فأبقاه الإسلام معاملة بالمثل، لكنه مع ذلك جعل أبواب الحرية لهؤلاء الأرقاء مشرعة ومفتوحة ومن ذلك:

١- جعل الإسلام تحرير الرق كفارة لبعض الذنوب مثل: الظهار، وحنث اليمين، والقتل الخطأ، ومعاشرة الزوجة في نهار رمضان.

٢- شرع الإسلام المكاتبة للرقيق كي يعتق من الرق.

٣- أنه جعل كل لفظ يصدر من صاحب الرقيق به معنى للعتق نافذاً، سواء كان جاداً، أم مازحاً.[١]

٤- أن الإسلام ساوى بين الحر والرقيق في الإنسانية، وفي الحقوق، بينما كان السيد في الجاهلية يرى نفسه أعلى من العبد، وأن له كل الحقوق، وأن العبد ليس له حقوق، بل يعامل معاملة البهائم أو أقل، وهذا ما جعل السادة يعتقون عبيدهم ولا يرغبون في بقائهم، لأنهم ارتقوا في الإسلام إلى مستوى إنسانيتهم وصارت لهم حقوق في هذا الدين. ولقد اعترف أحد المستشرقين بأن دعوة الرسول ﷺ للأخوة بين السادة والعبيد كانت من أسباب تقليل الرق لأن عبيدهم صاروا مثلهم في الإسلام.[٢]

٥- ومن هذا المنظور الإسلامي للحرية كان الرقيق من أوائل من استجاب لدعوة الإسلام، تخلصاً من العبودية، لأن العبد إذا استطاع التخلص من سيده ودخل الإسلام صار حراً طليقاً، وهذا ما أغضب سادة قريش من ملاك العبيد فقالوا: لقد أفسد محمد علينا عبيدنا، ولما حاصر الرسول ﷺ الطائف، نزل إليه هؤلاء العبيد لسادتهم حين

(١) انظر د. سهيل حسين الفتلاوي. حقوق الإنسان في الإسلام دراسة مقارنة في ضوء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.ط١. بيروت: دار الفكر.٢٠٠١م.ص٦٢-٦٣.

(٢) انظر مونتجمري وات. محمد في المدينة. ترجمة وتحقيق شعبان بركات.ط١. القاهرة: المكتبة العصرية للنشر. ١٩٨٥م. ص٤٥٠-٤٥١.

أسلموا.[1]

والمؤلف لم يشر إلى شيء مما ذكرته هنا عند كلامه عن الحرية في العصر الجاهلي، والتي ذكر أنها كانت بمعنى العبودية فقط، دون بيان سببها، ولا آلية وجودها ونحو ذلك.

(1) انظر د. جواد علي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. ط٤. ج١٤. بيروت: دار الساقي. ١٤٢٢هـ. ص١٥٩.

المبحث الثاني: مفاهيم الحرية عند المؤلف ونقدها وتأصيلها

المطلب الأول: تأثير الفلسفة اليونانية على مفهوم الحرية عند المسلمين

يقول المؤلف:« **وصل الفكر السياسي الإغريقي المتعلق بالحرية إلى المسلمين بالطريقة نفسها التي وصلت بها الأفكار الأخلاقية**».[١]

ويقول: «**فإننا نجد – كما هو متوقع– سيطرة ملحوظة للأفكار اليونانية في هذا المجال، وقد دخلت هذه الأفكار مجال الحضارة الإسلامية إلى درجة لا يستهان بها في صيغة أقوال موجزة ومعبرة**»[٢].

ولا أدري ما هو التأثر الذي اكتسبه المسلمون من الفلسفة اليونانية في باب الحرية، فهل اكتسبوا شيوعية النساء والأطفال وإلغاء نظام الأسرة كما يقول أفلاطون: «إن نساء محاربينا يجب أن يكن مشاعاً للجميع فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم، وليكن الأطفال أيضاً مشاعاً، بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه»[٣].

فلا يوجد من المسلمين من قال بتلك الآراء إلا الإسماعيلية القرامطة، الذين قالوا بشيوعية النساء ،وهم من أضل الفرق التي ظهرت في التاريخ الإسلامي، وجنوا على الإسلام وأهله كما لم يفعله غير المسلمين.

والتأثر الذي حصل من الفلسفة اليونانية، هو تأثير على بعض من اعتنق أفكارها، وهم قلة قليلة من بعض أبناء المسلمين، وهي فلسفة تختلف في أفكارها بداهة عن الفكر الإسلامي كدين سماوي، **وذلك للأسباب التالية:**

١– أن هذه الفلسفة اليونانية نتاج عقول بشرية قاصرة وموغلة في القِدم – قبل الميلاد فما أنتجته تلك العقول القديمة يفترض أنه حتى من الناحية الإنسانية يصبح في عداد الماضي، لأن الفكر الإنساني يتطور حتى عند غير المسلمين، لكن ما نجده هو التقديس لذلك الفكر الفلسفي اليوناني القديم حتى وقتنا الحاضر.

---

(١) روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ص٤٨.

(٢)روزنتال. مرجع سابق. ص٧٥.

(٣) د. محمد الشرقاوي. الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة.ط١. بيروت: دار الجيل. ١٤٠٠هـ.ص٨٤.

٢- أن مصدر الفلسفة اليونانية يختلف عن الفكر الإسلامي، فالإسلام جاءنا من الله تعالى الذي يعلم السر وأخفى، بينما الفكر اليوناني صاغته عقول بشرية قديمة، فلا بد من التصادم بين الفكرين وعدم الالتقاء في معظم الأفكار.

وكان موقف المجتمع المسلم من هذه الفلسفة وأفكارها يمكن تلخيصه بالآتي:

١- وجد من أبناء المسلمين من تأثر بهذه الفلسفة وأفكارها حتى المخالفة لما جاء به الإسلام، وتبنوا أفكار هذه الفلسفة، حتى لو خالفت الدين، من آراء حول البعث، والآخرة، والرب سبحانه.

٢- وهناك من أبناء المسلمين من كفر بهذه الفلسفة كفراً مطلقاً، وحرَّم حتى القراءة في كتبها، ونقل آرائها وأفكارها مثل معظم الفقهاء.

٣- وهناك من قرأ هذه الفلسفة وكتب عنها ناقداً ومبيناً المقبول منها والمرفوض، مثل ابن تيمية في كتابيه (نقض المنطق) و(الرد على المنطقيين)، ومنهم الإمام الغزالي، والذي درسها واشتغل بها ثم رفضها ونقدها في كتابه (تهافت الفلاسفة).

فلم يتأثر الفقه الإسلامي ولا عموم المسلمين بتلك الأفكار اليونانية، بل بعض المشتغلين بالفلسفة هم من تأثر بها ، وهم لا يشكلون أثراً في المجتمع المسلم، لكن انعكس هذا التأثر في كتاباتهم ومؤلفاتهم فقط.

ثم هذه الفلسفة اليونانية التي يزعم الكاتب أن المسلمين تأثروا بنظرتها إلى مسألة الحرية، لو بحثنا عنها عند فلاسفة اليونان وطرحنا السؤال عن الحرية عندهم ماهي؟

لوجدنا أن هؤلاء الفلاسفة قد انقسموا إلى ثلاثة اتجاهات في موقفهم من الحرية:

١- أنصار الحتمية الصارمة، والتي تنكر الحرية تماماً للإنسان. وأن أفعاله وحركاته وسكناته خاضعة لقوى خارجية تسيره دون أن تملك حق الاعتراض، وهذا الرأي تبناه سقراط والرواقيين.

٢- أنصار الحتمية غير الصارمة، والذين جعلوا الحرية من باب الضرورة، وهذا الرأي تبناه أفلاطون وأفلوطين، وكريسيبوس الرواقي.

٣- أنصار الحرية الإنسانية، الذين هاجموا الحتمية، وأن الإنسان له القدرة على

الاختيار، وهذا الرأي تبناه السفسطائيون، وأرسطو، والأبيقوريين.[١]

ولو سلمنا جدلاً بكلام المؤلف حول تأثر المسلمين بأفكار الفلسفة اليونانية حول الحرية، فإن هذا الكلام مردود عليه من الناحية التاريخية، فكتب الفلسفة اليونانية ترجمت في عهد المأمون وذلك في أوائل القرن الثالث، حيث تم ذلك سنة ٢١٥هـ أي قبل وفاته بثلاث سنوات من خلال بيت الحكمة تلك المؤسسة العلمية التي نشأت كمكتبة ، ثم تم نقل كتب الفلسفة اليونانية إليها وترجمت إلى اللغة العربية، ولكن البحث في الحرية من خلال مشكلة الجبر والاختيار كان قبل ترجمة هذه الكتب الفلسفية، ففي أوائل عهد الدولة الأموية بدأ الخوض في القدر، وطرح أسئلة من نحو هل الإنسان مسير ؟أم مخير؟ فصار الناس يخوضون في الإجابة على هذه الأسئلة، وظهرت فرقة تسمى بـ(القدرية) في القرن الأول، وكان ظهورها ما بين سنة ٥٠ إلى ٧٠ هـ[٢]، وطرحت أسئلة بعد ذلك في أوائل القرن الثاني الهجري من قبل المعتزلة الذين ظهروا في ذلك التاريخ وكانت هذه الأسئلة مثل: هل الإنسان مسؤول عن أفعاله وخالق لها؟ أم هي مخلوقة من الله؟ وهل له قدرة على الفعل والترك أم لا؟ ونحو ذلك من الأسئلة .

ومعظم هذه الأسئلة هي ما يطرح اليوم في مباحث الحرية، وكان طرح هذه الأسئلة من قِبل المعتزلة قبل ترجمة كتب الفلسفة بقرن تقريباً، وهذا ينفي القول بأن المسلمين تأثروا في نقاشاتهم حول الحرية بالفلسفة اليونانية، بل ناقشوها وطرحوا الأسئلة حولها ابتداء دون نقل من الفلسفة اليونانية، نعم الفلسفة اليونانية زادت من طرح مثل هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة إجابة عقلية محضة وهكذا ، لكنها لم تكن السبب الأول لظهور ذلك.

---

(١) انظر د. محمد مراد. الحرية في الفكر الفلسفي اليوناني. مجلة التسامح. مسقط. العدد ٢٥ شتاء ٢٠٠٩م. ص.

(٢) انظر د. محمد عمارة. مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين. ط١. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية. ١٤٣٠هـ. ص٢٨-٢٩.

ثم إن الخوارج والذين ظهرت فرقتهم سنة ٣٥هـ ناقشوا الشورى، واختيار الإمام على أساس الكفاءة لا النسب الهاشمي، ووضعوا شروطاً لذلك ليس فيها النسب ولا العرق، وكذلك أوجبوا الخروج على أئمة الجور والطغيان، وهذه تعتبر اليوم من المباحث في الحرية السياسية- حتى وإن لم نتفق مع آراء الخوارج تلك- لكنها في المنظور السياسي اليوم هي من صميم مباحث الحرية السياسية سواء كنا معارضين لهذه الأفكار أم مؤيدين لها، فهذا لا ينفي وجودها.

والخوارج هؤلاء لم يتأثروا بالفلسفة اليونانية ولا بأفكارها، لأنهم ظهروا قبل ترجمتها بفترة زمنية طويلة وحتى بعد أن ترجمت كتب تلك الفلسفة في العصر العباسي بقي الخوارج غير متأثرين بها، لأنه لم يعرف عنهم أنهم اشتغلوا بتلك الفلسفة،أو درسوها، ثم إن الخوارج استخدموا مصطلحات قرآنية خاصة بهم في حواراتهم ونقاشاتهم، مثل القضاء والقدر، والاختيار، والمشيئة و، والإرادة، وهذا يدل على أنهم لم يتأثروا بالثقافات الأخرى الوافدة، ومنها الفلسفة اليونانية، ولم ينقلوا عنها.

المطلب الثاني: مفهوم الحرية عند الفقهاء

المؤلف يرى أن «**مشكلة الحرية لم تلق اهتماماً كبيراً في المصنفات الفقهية**»(١).

ويقول في مكان آخر: «**إننا لا نستطيع استنتاج أي ميل عند الفقهاء للمضي أبعد من الشكليات والنظر إلى الحرية والعبودية باعتبارهما أموراً تتخطى الحيثيات الفقهية**»(٢).

المؤلف يرى هذه الرؤية، لأنه اقتصر على أن مفهوم الحرية ومعناها لا يناقش إلا في قضية العبد (الرقيق) ولم يتعمق في الفقه الإسلامي لكي يعرف أن الفقهاء قد بنوا أحكاماً فقهية مبنية على حرية الإنسان واختياره، وناقشوا أحكام الإمامة العظمى، وهذا من الحرية السياسية، وهكذا كما سأبينه:

---

(١) روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ص٤١.

(٢) روزنتال. مرجع سابق. ص٤١.

فالفقهاء تطرقوا إلى الحرية في السياق التشريعي، فتحدثوا عنها بأنها ضد الرق، وطرحوا أسئلة فقهية حول الحرية ونقيضها وهو الرق، مثل: هل تجب صلاة الجمعة على العبد؟ وهل تجب الزكاة عليه؟ فأسئلتهم كانت تدور حول اشتراط الحرية في بعض الشعائر الدينية، أو في صحة العقود، أو في إقامة الحدود.

والفقهاء ينظرون إلى الحرية التي هي نقيض العبودية، بأنها قدرة حقيقية على التصرف، فالحر له القدرة الكاملة على التصرف التام بما يملكه بيعاً، وشراء، وهبة، ووصية، ووقفاً ونحو ذلك.

فلذلك يصفون الحرية بأنها قوة، وهذه القوة تجعل الإنسان له قدرة فعلية على التصرف، ويسمونها أحياناً بالاختيار، وعندهم أنه «لا اختيار بدون القدرة والمكنة»[١].

أو هي تمكن الإنسان «من التصرف في نفسه ومنافعه على حسب إرادته واختياره»[٢].

ويتفلسف الفقهاء في النظر لمفهوم الحرية عندهم، هل هي إثبات شيء موجب كما يراه الحنفية، لأنهم يجعلون الحرية القدرة والقوة على التصرف، ويمثلون لذلك بـ «عتق الفرخ إذا قوي وطار من وكره، وعتاق الطير كواسبها، فيُنقل في الشرع إلى إثبات القوة المخصوصة من الملكة والولاية»[٣].

أو هي إزالة شيء سالب، كما هي عند المذاهب الفقهية الثلاثة، وهو إزالة الرق عن الآدمي، ويمثلون لذلك بـ «(عتق الفرخ إذا طار واستقل)، فكأن العبد إذا فك من الرق تخلص واستقل، وذهب حيث شاء»[٤].

---

(١) الدبوسي. تقويم الأدلة في أصول الفقه. تحقيق محيي الدين الميس.ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ٢٠٠١م. ص٨٥.

(٢) ابن قدامة. المغني. ط١. ج١٠. القاهرة: مكتبة القاهرة. ١٩٦٨م. ص٢٩٣.

(٣) التفتازاني. شرح التطويح على التوضيح. ج١. القاهرة: مكتبة صبيح. بدون تاريخ. ص١٥٠.

(٤) انظر القرافي. الذخيرة. تحقيق محمد حجي وآخرون. ج١١. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ١٩٩٤م. ص٨١، وانظر الزركشي. البحر المحيط في أصول الفقه. ج٧. القاهرة: دار الكتبي. ١٩٩٤م. ص٤٢٦.

وهذه الحرية بنى عليها الفقهاء أحكامهم، وهي حرية تدخل في مفهوم الحرية الشخصية الفردية، فمثلاً يرى الأحناف صحة تزويج المرأة العاقلة البالغة نفسها دون استئذان وليها، وعللوا ذلك بأنها مخاطبة وحرة والخطاب والحرية كما يعللون وصفان مؤثران في استبداد المرء بالتصرف في شؤونه[1]، والأحناف أكثر المذاهب الفقهية استخداماً للعقل والرأي لذلك جاءت تفريعاتهم في باب الحرية مبنية على مفاهيم لها ليست عند علماء الفقه الآخرين الذين يقفون على النصوص الشرعية والأثر.

والرأي السائد أن الفقه الإسلامي لا يملك مفهوماً للحرية إلا أنها ضد الرقيق، وكل حديث عن الحرية فهو بهذا المعنى، لكن لو غاص الباحث في مضامين ومعاني عبارات وأحكام الفقهاء، لوجد أن الحرية لديهم تحمل دلالات ومعاني متعددة، إن نصاً وإن ضمناً.

فنجدهم يقولون :بأن الإنسان « **الأصل فيه الحرية**»، فالحرية عندهم أصلية والآدمي حر بأصل الخلقة وهي الأساس لدى بني البشر، فهي حرية مرتبطة بآدمية الإنسان.

بل نجدهم يقدسون الحرية ويعلون شأنها، حيث قدم الأحناف الحرية على الإسلام فيما لو تعارضا، وصورة ذلك كما افترضها الفقه الحنفي، لو تنازع مسلم ونصراني في صبي، فادعى المسلم أنه عبده، وادعى النصراني أنه ابنه، ولا دليل يرجح قول واحد منهما، فما الحكم، هل يحكم به للمسلم فيكون مسلماً عبداً؟ أو يحكم به للنصراني فيكون نصرانياً حراً؟ فالأحناف يرون أنه يحكم به للنصراني ويكون حراً ، وعللوا ذلك لأن الشرع أمرنا بالرحمة بالصبيان، فيكون الصبي حراً كافراً سيكون أكثر رحمة من أن يكون عبداً مسلماً.[2]

---

(1) انظر السرخسي. المبسوط. ج٥. بيروت: دار المعرفة. ١٩٩٣م. ص٣.

(2) انظر الكاساني. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.ط٢ ج٦. بيروت: دار الكتاب العربي ١٤٠٢هـ.ص٢٤٥.

فالكافر الحر عند الفقهاء وكسب الإيمان في وسعه، خير من الرقيق المحروم من حريته مع إسلامه[١]، لأنه ينال شرف الحرية في الحال، والإسلام في المآل.

وهذا مثال على تقديس الفقهاء للحرية بمعناها الإنساني.

ومن منافذ الحرية عندهم ما يسمى اليوم بالحرية السياسية، فالأحناف مثلاً يتحدثون عن الولاية العظمى ونظرتهم للحاكم، فيرون أنه نائب عن المسلمين لتحقيق مصالحهم، ويتم اختياره عندهم من أهل الحل والعقد، وهذا الاختيار للإمام يكون من خلال قاعدتهم «مبنى الإمامة على الاختيار والاقتدار»، أي أن يتم اختياره من قبل الرعية، ويكون قادراً على إدارة البلاد وضبط الأمور داخلها.[٢]

وهكذا فإن الفقهاء يوسعون دائرة المعنى لمفهوم الحرية لتشمل العبادي، والسياسي، والاجتماعي.

والحرية يرى بعض الفقهاء أنها أمانة لا يمكن التنازل عنها، فالحرية حق لله، فلا تحتمل التصرف فيها أو إسقاطها، لذلك لا يحق للحر أن يبيع نفسه ويصبح رقيقاً، مسلماً كان أو كافراً، فليس له أن يتصرف بحريته تصرف المالك في ملكه لأنها حق لله.[٣]

فالحرية ضمانة عندهم لبقاء العالم وعمارته، على مشاركة وتعاون وتراضي بعيداً عن التسلط والاقتتال.

وهكذا نجد الفقه الإسلامي قد فرَّع حول مصطلح الحرية واستوعبه في مسائله، دون قصد دراسة هذا المصطلح، لكن لأن الفقهاء كانوا يستوعبون معناه وفق دلالات ومقاصد الشرع،وهم لم يعرفوا مصطلحات الحرية المعاصرة التي ظهرت بعدهم، لكن الباحث في الفقه الإسلامي يستطيع أن يغوص في مسائله ويستنبط مكامن هذه

---

(١) انظر ابن الهمام. فتح القدير. ج٨. دمشق.: دار الفكر. بدون تاريخ. ص٣١.

(٢) انظر ابن عابدين. رد المحتار على الدر المختار. ج١. دمشق: دار الفكر. ١٩٩٢م. ص٥٤٩.

(٣) انظر ابن عابدين. مرجع سابق. ج٧. ص٤٨٣.

المصطلحات الفقهية داخل سياقاتها، ومدى انطباق تلك التفريعات الفقهية ومدلولاتها التي يقول بها دارسو الحرية في وقتنا الحاضر.

ولقد كتب المؤلف عن السجن كلاماً مطولاً من ص٤٣-٧١، مما جعل بحثه يخرج عن مضمون عنوانه، إلى ما يشبه البحث الفقهي عن السجن وأحوال السجين، وأنواع العقوبات التي تؤدي إليه، وتاريخ السجون في الإسلام وشروطها، فصار بهذه الأوراق المقاربة للعشرين بحثاً فقهياً خرج به عن مضمون البحث وعنوانه ويمكن اختصار الكلام عن السجن كمقيد من القيود على الحرية دون هذه الإطالة.

وسأذكر هذا الاختصار الذي كان يجب أن يكون، وهو يعطي معلومات مختصرة عن هذا القيد للحرية **المسمى (الحبس) فأقول:**

الفقهاء يذكرون في أحكامهم الفقهية تقييد هذه الحرية كعقوبة تعزيرية فيما يسمى بالحبس(السجن) وهذا الحبس له مفهوم شرعي، ويعني «تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه»[1]، أي جعله معوقاً في مكانه، ومنعه من التصرف بنفسه، والذهاب لأعماله ومصالحه.

فالسجن يعرفه الفقهاء بأنه: «منع الشخص من الخروج إلى أشغاله ومهامه الدينية والاجتماعية»[2].

لهذا وصف السجن بأنه عقوبة سالبة للحرية، أو عقوبة مقيدة لها.[3]

ولقد ذكرت كتب الفقه الإسلامي مشروعية السجن واستدلت له بأدلة شرعية منها:

١- قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ١٥﴾[4].

---

(1) ابن تيمية. مجموع الفتاوى. جمع عبدالرحمن بن قاسم. ط١. ج٣٥. الرياض: مكتبة ابن تيمية.ص٣٩٨.

(2) الكاساني. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.ج٧. ص١٧٤.

(3) انظر د. عبدالعزيز عامر. التعزير في الشريعة الإسلامية. ط٥. القاهرة ١٣٩٦هـ. ص٣٦٠.

(4) سورة النساء: آية رقم١٥

وذهب بعض الفقهاء إلى أن الحبس المذكور في هذه الآية نسخ في الزنى فقط، وبقي مشروعاً في غير ذلك من تعزير وعقوبة.(١)

٢- وقول النبي ﷺ **((إذا أمسك الرجلُ الرجلَ وقتله الآخر، فيقتل الذي قتل، ويحبس الذي أمسك))**(٢).

ومع وجود هذه الأدلة إلا أن الفقهاء في عمومهم لا يحبذون السجن كعقوبة إلا لضرورة، فهو حكم ليس له الأولوية عندهم من بين أنواع التعزيرات الأخرى.

ومع هذا لم تخل كتب الفقه الإسلامي من ذكر حقوق هذا المسجون، ولولا الإطالة لذكرت هذه الحقوق التي أفردها البعض بمؤلفات خاصة بها.(٣)

المطلب الثالث: مفهوم الحرية عند علماء الكلام

يقول المؤلف:« **علم الكلام حاول إيجاد تعريف للحرية من خلال ما يسمونه حرية الإرادة، وهذه محاولة شكلية لتأكيد مكان لمسمى الحرية في النسيج العام للأشياء »**(٤).

والمؤلف يرى أن :«**الاختيار لم ينظر إليه جنباً إلى جنب مع الحرية، ولا اعتبر أحد مظاهر ذلك التركيب المعقد لها، لقد بقي اصطلاحاً محدود الاستخدام»**(٥).

أقول: إن علماء الكلام ناقشوا الحرية الإنسانية، وشروط الفعل الإنساني وحدوده، وهل الإنسان يفعل الفعل مستقلاً عن إرادة الله، ورددوا مصطلحات القدرة الإنسانية، والإرادة

---

(١) انظر ابن عابدين. رد المحتار على الدر المختار. ج٥. ص٣٧٦، وانظر ابن مفلح. الفروع. ط٣. ج٦. بيروت: عالم الكتب. ١٤٠٢هـ. ص١٠٥.

(٢) سنن الدارقطني: كتاب الحدود والديات. رقم الحديث ١٧٦، والبيهقي. السنن الكبرى. باب: الرجل يحبس الرجل للآخر فيقتله. رقم الحديث ١٥٨٠٨.ج١٠. ص١٨٦. وقال عنه الأرناؤوط على هامش جامع الأصول، حديث حسن بشواهده.

(٣) انظر في ذلك: د. حسن أبو غدة. حقوق المسجون في الشريعة الإسلامية. ط١. الرياض. دار جامعة الملك سعود. ١٤٣٧هـ، و د. سعدى محمد الخطيب. حقوق السجناء. ط١. بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية. ٢٠١٠م.

(٤) روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام.ص٢٩.

(٥)روزنتال. مرجع سابق. ص٢٥.

الإلهية، والجبر، والاختيار، والتسيير والتخيير والكسب، والقضاء والقدر، وخلق أفعال العباد، والتكليف، والعدل الإلهي، والمسؤولية الإنسانية.

فحرية الإنسان في قدرته على الفعل من عدمها قد شغلت عقول المسلمين الأوائل.

ويقول المؤلف: «**أما الجدل الكلامي الإسلامي حول مسألة حرية الإرادة، فلم يكن أكثر من محاولة شكلية لتأكيد وجود خير منزو للحرية في النسيج العام للأشياء**»[1].

ليس الحديث عن الحرية التي بمعنى الإرادة كلاماً شكلياً، بل هي من صميم أبحاث الحرية في الفلسفة المعاصرة، وإذا ربط الغربيون هذا المصطلح بمعنى الاختيار في الفعل مع الله، في الواجبات الدينية، وضد الله في المنهيات الدينية وذلك عندهم فلسفة لاهوتية.

وهذه المسألة كان للفرق الكلامية آراء متعددة فيها :

فذهبت المعتزلة[2]: على تأكيد حرية الإنسان، وأنه يخلق فعله ويكون مسؤولاً عن هذا الفعل، ولهذا أوجدوا ما يسمى بالعدل، كواحد من الأصول الخمسة عندهم، فالله يأتي أفعاله عن قصد، والأشياء بطبيعتها تتضمن الخير والشر، لكن الله لا يشاء إلا الخير، وهو قد تكفل بإيتاء الأصلح، ومن ثم فهو لا يشاء الشر ولا يأمر به، أما الإنسان فهو مالك تصرفاته بما أودعه فيه الله من قدرة، ومسؤول عما يفعل، والله قد تكفل بمسؤوليته أو عقابه بناء على ذلك.

كما أنهم قالوا ليس من العدل أن يقدر الله شيئاً على الإنسان ثم يحاسبه، فالأمر متروك للإنسان ليقرر مستقبله، تبعاً لاختياره، إما مؤمناً، أو كافراً،، طائعاً أو عاصياً.

---

(1) روزنتال. مرجع سابق. ص٢٩.

(2) المعتزلة:هم فرقة من أوائل الفرق التي ظهرت في التاريخ الإسلامي تعود نشأتها إلى واصل بن عطاء المتوفى سنة ٨٠هـ، وجاءت تسميتهم على المشهور من اعتزال واصل بن عطاء مجلس شيخه الحسن البصري، ولهم أصول خمسة في التوحيد، وهم أكثر الفرق الإسلامية استخداماً للعقل، انظر د. عبدالمنعم الحفني. الموسوعة الفلسفية. ط١. بيروت: دار ابن زيدون. بدون تاريخ.ص٤٤٠-٤٤١.

كما أن العدل يقتضي أيضاً أن الأفراد يكون لهم حرية اختيار الفعل، أي أنهم ينشؤوا أفعالهم، فالثواب والعقاب يقتضيان أن يكونا لمن له المسؤولية عن إحداث الفعل، لأنه صاحب الفعل ومحدثه.

ومن هنا يؤكد المعتزلة على حرية الإنسان، وأنه يأتي أفعاله بالقدرة التي أودعها الله فيه ابتداء، والله يعلم هذه الأفعال الاختيارية، ولكن الله يثيب الإنسان، أو يعاقبه على هذه الأفعال بكل إنصاف، فهو الحكم العدل.

لذا أوجد المعتزلة ما يسمى بـ(الأصلح) لله تعالى، وقالوا: إن الله أوجب على نفسه أن يفعل الأصلح، وهو لا يريد الشر ولا يأمر به،والشر يخلقه الإنسان كما يخلق المدلولات الخلقية لأفعاله.

ولذا ذهب أبو الهذيل[١] من المعتزلة إلى أن الله قادر على الشر والجور، ولكنه لا يفعلهما لرحمته وحكمته والله يسع أفعال الإنسان الشريرة ولكن ليس هو فاعلها، فالإنسان قادر على اقترافها وهو مسؤول عنها، بل هو مسؤول أيضاً عن عواقب أفعاله التي تحدث على غير إرادته، فالكائن المسؤول هو الإنسان على أخلاقه روحاً وجسداً.

وهذا هو رأي النظَّام[٢] أيضاً فالله في رأيه لا يمكن أن يفعل الشر، ومع ذلك فهو سبحانه لا يفعل العدل والخير عن ضرورة، بل عن حرية وإرادة.

أما الجبرية[١] :فإنهم يرون أن الإنسان مجبور على الفعل، وليس له حرية واختيار، فالإنسان لا يد له حقاً فيما يفعل، بل الله هو الذي يسيره، وليس له دور على الإطلاق في الأفعال التي تصدر عنه.

(١) أبو الهذيل العلاف: محمد بن الهذيل العبدي العلاف ولد سنة ١٣٥هـ، متكلم من أئمة المعتزلة، له مناظرات مع أنصار مذهبه، خالف المعتزلة في كثير من المسائل، لذا كان تلامذته يسمون بالهذلية، توفي سنة ٢٢٦هـ بسامراء العراق. انظر الموسوعة العربية الميسرة. ط٢. القاهرة: دار الشعب. ١٩٧٢م. ص١٢٢٤، الأعلام. الزركلي. ج٧. ص١٣١.

(٢) النظَّام: هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، من أئمة المعتزلة، توفي سنة ٢٣١هـ، انظر الزركلي. الأعلام. ج١. ص٤٣.

وهؤلاء الجبرية هم المنادون بـ(الجبر) –أي الإلزام القسري الإلهي– الذي تنجم عنه أفعال المرء خيراً كانت أو شراً.

وهم يعتبرون الأفعال التي يفعلها الإنسان غير منسوبة إليه، فلا شيء منها يعزى إلى الإنسان الذي تصدر عنه، بل هذه الأفعال مخلوقة لله.

ومذهب الأشاعرة[٢]: حاول أن يوفق بين رأي المعتزلة ورأي الجبرية فكان من شأنهم البحث عن وسيلة مناسبة للتوفيق بين(الجبر) الذي نادى به الجبرية، و(مسؤولية الإنسان) أي الاختيار التي قال بها المعتزلة، فجاؤوا بنظرية (الكسب)، أو (الاكتساب)، فهم يثبتون للعبد كسباً في الفعل، وإن كانوا ينكرون حرية الإرادة.

لذلك فهم يرون أن مذهبهم(الكسب) وسط بين الجبر والقدر.

وفكرة الكسب عند الأشاعرة تقوم على أن للمخلوق قدرة على اكتساب أفعاله بحيث نجعلها له، وإن كان الذي يخلقها في الحقيقة هو الله.

أي أن الله يخلق في الإنسان شعوراً بأنه يختار.

وهم يقولون: «إننا لا نقول إن العبد ليس بقادر، بل نقول إنه ليس خالقاً»[٣]

ومن هنا اضطرب الأشاعرة في هذا الأمر، فلم يستطيعوا أن يعطوا الكسب معنى واضحاً محدداً، يجعل منه ما يبرر عقلياً تحمل الإنسان مسؤولية أفعاله تلك، فأفعال العباد كلها مخلوقة لله، وهي كسب للعباد.

فهذه النظرية(الكسب) التي جاء بها الأشاعرة لم تحل الإشكال الظاهر في هذه المسألة، بل زادته غموضاً يصل إلى درجة التناقض، وإلى صعوبة الفهم لدرجة أن

---

(١) الجبرية: فرقة من الفرق التي تنسب إلى الجبر ظهرت في القرن الأول، وعلى رأسها الجهم بن صفوان وهم يقولون بأن الإنسان مجبر لا اختيار له ولا قدرة، وأن الله تعالى قدَّر الأعمال أزلاً وخلقها. انظر الشهرستلني. الملل والنحل.ج١. ص٦٧.

(٢) الأشعرية وهم أتباع أبي الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤هـ، يثبتون سبع صفات ويؤولون الباقي، وينفون عن الله علو الذات. انظر الشهرستاني. الملل والنحل. ج١. ص٩٤-١٠٣.

(٣) فخر الدين الرازي. إعتقادات فرق المسلمين والمشركين. ط١. القاهرة. بدون ناشر. ١٩٣٨م.ص٦٨.

الكثير من الأشاعرة لا يفهمون هذه النظرية في الكسب، ولا يستطيعون توضيحها للمخالف لغموضها عليهم، ومن هنا قيل في الأمور التي تحاول أن تجمع بين النقيضين(أخفى من كسب الأشعرية)، فظاهر هذه النظرية الاختيار وحقيقته الجبر، لأن الفاعل هو الله ﷻ ، والفعل حاصل بقدرته دون تأثير لقدرة المخلوق، لأن الكسب عندهم هو:« ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به... أي من غير صحة كون القادر – وهو العبد– ينفرد بذلك المقدور، بل ومن غير صحة المشاركة إذ لا تأثير منه بوجه ما، وإنما له مجرد المقارنة، والخالق الحق المنفرد بعموم التأثير.

فالأشاعرة آمنوا بالإرادة الإلهية المطلقة، لأن الأفعال لا بد لها من فاعل على حقيقتها، ولأن الفعل لا يستغني عن فاعل، فإذا لم يكن فاعله على حقيقة الحسم، وجب أن يكون الله هو الفاعل له على حقيقته.(١)

لكنهم لم يثبتوا للمخلوق إلا إرادة محدودة في الحركات الاختيارية وهي ما يسمونه الكسب، لأنه «لا بد للفعل من مكتسب ليكتسبه على حقيقته، كما لابد من فاعل يفعله على حقيقته، ألا ترى أن حركة الاضطرار تدل على أن الله تعالى هو الفاعل لها على حقيقتها، ولا تدل على أن المتحرك بها في الحقيقة هو الله تعالى».(٢)

وهذا يجعل تصور شرعية التكاليف المبنية على اشتراط حرية الإرادة صورية، لأن الإنسان حقيقة على هذا المفهوم يكون غير فاعل، ولا تأثير لإرادته في الفعل.

أما الماتريدية(٣): فكان لهم رأي وسط بين المعتزلة والأشاعرة، لذا كان موقف الماتريدي وسطاً بين المعتزلة والأشاعرة، فهو يرى أن أفعال الإنسان من خلق الله وخاضعة لإرادة الله ومشيئته، وإذا كانت أفعال الإنسان هي من فعل الله من جهة،

---

(١) انظر أبو الحسن الأشعري. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. تصحيح وتعليق د. محمد يوسف موسى وزميله. ط١. القاهرة: مطبعة السعادة.١٩٥٠م. ص٧٣.

(٢) أبو الحسن الأشعري. مرجع سابق. ص٧٣.

(٣) الماتريدية:هم أصحاب أبي منصور الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٠هـ، مصدر التلقي الأول عندهم العقل وجعلوا النقل فرعاً، ومذهبهم في الصفات هو التأويل. انظر أحمد الحربي. الماتريدية دراسة وتقويماً. ط١. الرياض: دار العاصمة. بدون تاريخ.ص٤٦٠-٤٦٤.

فهي من جهة أخرى أفعال صادرة عن الإنسان – على سبيل الحقيقة لا المجاز– ونابعة من (اختياره الحر).

لذا فإن الله هو الذي يخلق بلا واسطة (أصل) أفعال الإنسان الاختيارية، ولكن قدرة الإنسان هي التي تكسبها صفة الحسن، أو القبح.

وعليه فإن الاختيار هو اختيار الإنسان لا اختيار الله.

كما أن هذا الاختيار هو اختيار الإنسان لأفعاله حقيقة.

وأن الإنسان عندهم يثاب ويعاقب على أفعاله الاختيارية.

والله ﷻ عندهم لا يضل إلا من يعلم أنهم سيختارون الطريق المعوج، ولا يهدي إلا من يعلم أنهم سيختارون الطريق المستقيم.

وأختم هذه الجزئية بذكر **مذهب أهل السنة والجماعة**[١] حول هذه المسألة، وإن لم يكونوا من علماء الكلام، لكن لبيان الحق للقارئ، فمذهبهم في ذلك أنهم أثبتوا حرية الإرادة للإنسان، وأن الله خلق الإنسان وفعله، ومنحه الاختيار وأنه يعلم ما سيقع منه قبل خلقه، وبعد نشأته، وأنه يحب له الخير، ويكره له الشر، فما وقع منه من خير فالله سبحانه أراده كوناً وشرعاً، ويجزيه عليه خيراً، وما وقع منه من شر فالله أراده كوناً، وكرهه شرعاً فيعاقبه عليه.

ولقد كان مذهبهم وسطاً بين الجبرية والقدرية، وهدى الله المؤمنين أهل السنة لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه فكل دليل صحيح يقيمه الجبري فإنما يدل على أن الله خالق كل شيء، وأنه على كل شيء قدير، وأن أفعال العباد من جملة مخلوقاته، وأن ما شاء كان ومالم يشأ لم يكن، ولا يدل على أن العبد ليس بفاعل في الحقيقة، ولا

---

(١) أهل السنة والجماعة: هم الذين تمسكوا بهدي الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين من بعده واختلف في تفسير الجماعة على أقوال متعددة منها: أنهم السواد الأعظم من أهل الإسلام، وقيل أئمة العلماء المجتهدين وقيل هم الصحابة على وجه الخصوص، وقيل هم أهل الإسلام، وقيل هم جماعة المسلمين إذا اجتمعو على إمام شرعي، وهم الفرقة الناجية التي أخبر عنها الرسول ﷺ. انظر الآجري. الشريعة. ص١٤.

مريد، ولا مختار، وأن حركاته الاختيارية بمنزلة حركة المرتعش، وهبوب الرياح، وحركات الأشجار.

وكل دليل يقيمه القدري، فإنه يدل على أن العبد فاعل حقيقة، وأنه مريد ومختار له حقيقة، وأن إضافته ونسبته إليه إضافة حق، ولا يدل على أنه غير مقدور لله تعالى وأنه واقع بغير مشيئته وقدرته، فإذا ضممت مع كل طائفة منها من الحق إلى حق الأخرى فإنما يدل ذلك على ما دل عليه القرآن وسائر كتب الله المنزلة، من عموم قدرة الله ومشيئته لجميع مافي الكون من الأعيان والأفعال، وأن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة، وأنهم ستوجبون عليها المدح أو الذم.

فإن أدلة الحق لا تتعارض، والحق يصدق بعضه بعضاً، ويستفاد من دليل كل فريق بطلان قول الآخر.[١]

فأثبت أهل السنة المسؤولية لثبات الأمر، والإرادة، والجزاء.[٢]

لذلك كان مذهبهم يدفع ما تبادر إلى الأذهان، من تعارض بين إرادة الله وقدرته وإرادة المخلوق وقدرته، إذ أنه يقرر أن الفعل الإنساني يقع بقدرة الله خلقاً وكوناً، كما وقعت سائر المخلوقات بقدرته وتكوينه ويقع بقدرة العبد سبباً ومباشرة، والله خالق الفعل والعبد فعله وباشره، والقدرة الحادثة التي هي قدرة العبد وأثرها واقعان بقدرة الله ومشيئته.[٣]

ويمكن تبسيط مذهبهم في هذه المسألة بأنه يقوم على:

١- إثبات مشيئة لله تعالى مطلقة، وهي الإرادة الكونية الشاملة لكل المحدثات.

٢- إثبات مشيئة وقدرة وفعل للمخلوق، وكلٌ بإرادة الله تعالى، فهو الذي خلق الإنسان وفعله.

---

(١) انظر ابن أبي العز الحنفي.شرح العقيدة الطحاوية. تخريج الألباني. ط٦. بيروت: المكتب الإسلامي. ١٤٠٠هـ.ص٤٩٣-٤٩٤.

(٢) انظر ابن القيم. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. ط١. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة. ١٣٩٣م. ص١٣٧.

(٣) انظر ابن القيم. مرجع سابق. ص١٤٦.

٣- أن الإنسان له قدرة على الفعل والترك وهذه قدرة شرعية، داخلة تحت القدرة الكونية، لأن الله هو الذي ملّكه الاختيار وأقدره عليه.

٤- أن الإنسان يتحمل مسؤولية عمله في هذه الحياة، لأنه يعمل باختياره وإرادته وحرية الإرادة من مقتضيات معنى المسؤولية، ولوازم وجودها، إذ لا معنى للمسؤولية بدونها، فكيف يكون الشخص مسؤولاً عن فعل معين ما لم يكن هذا الفعل صادراً عن قدرة مختارة له من بين أمور بديلة.

٥- ووضوح منهج أهل السنة في هذه المسألة يعود إلى قوة أدلته الشرعية، واتساقه مع الفطرة والعقل، وهو ما لا يملكه القائلون بالجبر، ولا القائلون باستقلال الإنسان بفعله تماماً عن الله.

أقول:إن المؤلف:«**أبو حيان التوحدي استفتى معاصرة الأصغر سناً مسكويه**[١] **عن معاني (الخير) و(الاختيار) وهذا هو الجواب الذي تلقاه**»[٢]

فالمؤلف ذكر سؤالاً تم توجيهه لابن مسكويه حول الجبر والاختيار، ورد ابن مسكويه على هذا السؤال بصفحات متعددة[٣]، نقلها المؤلف عنه في كتابه، وكان نقلاً لا معنى له، بل كانت صفحات مقحمة في البحث إقحاماً، لأنها طويلة ومملة، وغير مفهومة ولا واضحة بالنسبة للقارئ العادي، فنقلها هنا اعتبره نقطة ضعف في الكتاب، وكان ينبغي على المؤلف أن يشير إليها إشارة، أو يلخصها في أسطر عوضاً عن هذه الورقات الأربع.

ثم إن ابن مسكويه كان محسوباً على الفلاسفة من المسلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية، فما هو الغرض من ذكر هذه الصفحات عنه، إلا إذا كان المؤلف يحاول ومن دون أن يصرح أن يقنعنا بتأثر الفلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية، وأن ابن مسكويه نموذجهم، وهذا التأثر يعرفه المسلم المثقف أصلاً دون إيحاء بل يصرح هذا

---

(١) الصواب أنه ابن مسكويه.

(٢) روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ص٢٩.

(٣) كان الرد المنقول من ص٢٩ إلى نهاية ص٣٣.

المسلم بتأثر هؤلاء الفلاسفة من أبناء الإسلام بالفلسفة اليونانية، وليس ابن مسكويه بدعاً منهم.

المطلب الرابع: مفهوم الحرية عند علماء الصوفية

يقول المؤلف: «**إن المستوى الرفيع للمعنى الذي بلغته كلمة الحرية في استخدام الصوفية لها، جدير بالإعجاب حقاً، ولكننا – يجب ألا ننسى أن (الحرية) هي واحدة من كلمات متعددة ملأها المتصوفة بمعان عميقة، وليست تعبيراً خاصاً بأي حال من الأحوال**»[١].

ويقول مبيناً مفهوم الحرية عند الصوفية ومؤكداً على أن هذه: «**الحرية الحقيقية تكمن في العبودية الحقيقية لله**»[٢].

وفي مفهوم آخر عندهم يقول المؤلف بأنهم يرون أن «**الجسد للإنسان هو سجن للنفس، وأن العالم سجن للإنسان، وأن الموت يعني التحرر من ذلك السجن**»[٣].

أقول: أن الصوفية بدل أن يؤولوا النصوص تأويلاً مغرقاً في الغرابة، وبعيداً عن أصول اللغة ومعانيها، جعلوا معاني (الذوق والشهود) في مذهبهم الصوفي، هي المرجع والأساس في تفسير النصوص الشرعية، فولدوا معاني ليست هي مراد الشارع من تلك النصوص، وإنما تتفق مع تفكيرهم السطحي. من خلال كشوفاتهم وتجلياتهم، وما يسمونه عندهم بالعلم اللدني، الذي ينقدح في أذهانهم كشفاً من الله لهم.

فصارت الحرية عندهم متمشية مع هذا التسطيح البسيط للمعرفة.

وكانت هذه الحرية عندهم معرفة بتعريفات متعددة منها:

أنها إشارة إلى نهاية التحقيق بالعبودية لله تعالى، بأن لا يملك الإنسان شيء من المكونات وغيرها، فتكون حراً إذا كنت عبداً لله.[٤]

---

(١)روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ص٣٧.

(٢) روزنتال. مرجع سابق.ص٩٦.

(٣) روزنتال. مرجع سابق. ص٩٠.

(٤) أبو نصر السراج الطوسي. اللمع. تحقيق د. عبدالحليم محمود، وطه عبدالباقي سرور. القاهرة: دار الكتب الحديثة. ١٩٦٠م. ص٤٥٠.

وعرفها شيخهم ابن عربي[١] بأنها: التحرر من كل ما سوى الله، والدخول في عبوديته اختياراً.[٢]

فابن عربي جعل موقفه من حرية الإنسان قائمة على نظريته الفلسفية في وحدة الوجود، وإيمانه بوحدة (الحق) وهو الله، ووحدة الخلق وهي الكائنات ومنها الإنسان.

فهو يرى أن الإنسان هو مصدر الأفعال، ومصدر ما يقع له من خير وشر، وأن الله الذي هو الحق تابع للخلق، وأن الخلق مسؤولون عن أفعالهم، وأن مشيئة الله تابعة لعلمه الذي هو معلوم للمعلومات.

فمذهبه فيه جبر من نصيب الحق، واختيار من نصيب الخلق، لأن لهؤلاء الخلق حرية الامتثال، وعدم الامتثال لقول الحق.[٣]

فكان للصوفية اتجاه يتمثل في إعطاء علوم القلب والبصيرة الأولوية على العلوم المكتسبة.

ولقد كان للقشيري دوره في إدخال الكلام عن الحرية عندهم، وهذا ما ذكره المؤلف حيث يقول: «**لقد ترك فعل القشيري هذا أثراً بالغاً فيمن بعده، ويبدو أن إفراد الحرية بباب خاص في رسالته كان فكرة أصيلة له**»[٤].

فأقول: صار مصطلح الحرية بعد القشيري متردداً كثيراً في كلامهم وتعريفاتهم، وموضوعاً نقاشياً دائماً في مؤلفاتهم.

فالحرية عندهم لا تعني أن يختار الإنسان اختياراً مطلقاً، وإنما تعني الدخول في عبودية أخرى، وهي عبودية الله.

---

(١) ابن عربي: محمد بن علي بن العربي، المعروف بمحيي الدين بن عربي، ولد سنة ٥٦٠هـ، فيلسوف ومتكلم، حبس على بعض آرائه الشاطحة، إلى أن توفي في دمشق سنة ٦٣٨هـ، له نحو ٤٠٠ كتاب ورسالة. انظر الزركلي. الأعلام. ص٢٨١.

(٢) عبدالرزاق الكاشاني. معجم اصطلاحات الصوفية. تحقيق د. عبدالعال شاهين. القاهرة: دار المنار. ١٩٩٢م. ص٨٢.

(٣) انظر ابن عربي. فصوص الحكم.ط١. القاهرة. بدون ناشر. ١٩٤٦م. ص١٣٢.

(٤) روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام . ص٩٤.

وهي تعني عندهم كذلك: «أن يدير الإنسان ظهره للكون، وينسلخ من كل العلاقات التي تربطه بالخلق وأن يسلك سبيل الاتحاد مع نور الأنوار، فهي تحرر من الخلق، وعبوديته للحق»(١).

والحرية عند القشيري هي: «ألايكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات»(٢).

وأن «من أراد الحرية فليصل إلى العبودية»(٣).

وأن «حقيقة الحرية في كمال العبودية»(٤).

ومدار هذه التعريفات عندهم تدور حول تحرير الإنسان لإرادته من كل عائق داخلي أو خارجي، فالإنسان يتجرد بمقدار عبوديته لله، والحرية تزيد وتنقص بمقدار زيادة العبودية ونقصانها.

ورغم تمجيدهم للحرية ودعوتهم لها، إلا أنهم كانوا أعداء لها من حيث لم يريدوا، لأنهم صاروا ينتصرون لمذهب الجبر، وأصبح مفهوم الحرية عندهم هو الانسلاخ من الدنيا، والسعي للفناء في ذات الحق الذي رأوه مصدراً لكل شيء، بما في ذلك أفعال الإنسان.(٥)

لهذا انتقد الصوفية وقوف الناس على الأسباب، وبعدهم عن الله مسبب الأسباب، والإنسان يجب عليه أن يقطع العلائق – أي الأسباب– التي تشغل الإنسان عن الله، يقول شيخهم ابن عربي: «فإن الأسباب قد استرقت رقاب العالم»(٦).

فالعبودية في المنظور الصوفي هي الطريق الوحيد للحرية الإنسانية، فلا يحرر الإنسان حقاً إلا توحيده لله.

---

(١) الجرجاني. التعريفات. ط١. القاهرة: بدون ناشر. ١٩٣٨م. ص٧٦.

(٢) القشيري. الرسالة القشيرية. تحقيق وتعليق زكريا الأنصاري.ط١. القاهرة:١٩٦١م. ص١٧١.

(٣) القشيري. مرجع سابق. ص١٧١.

(٤) القشيري. مرجع سابق. ص١٧١.

(٥) انظر د. محمد عمارة. مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين. ص٤٣.

(٦) ابن عربي. الفتوحات المكية. ط١.ج١. بيروت: دار الكتب العلمية. ٢٠٠٦م. ص٥٦٣.

وهذه العبودية عندهم أشرف من مقام الحرية، فكان الذين أسقطوا التكاليف من الصوفية عن العبد زعموا أن العبد مادام بينه وبين الله تعبد، فهو مسمى باسم العبودية، فإذا وصل إلى الله فقد صار حراً، وإذا صار حراً سقطت عنه العبودية.

وهذا ما أشار إليه المؤلف إشارة دون شرح أو توضيح حين قال: « **بأن هناك ميل أحياناً للاعتقاد بأن هناك حرية خاصة بالنخبة تخولهم حق رفض الأشكال الخارجية للدين، كما تخولهم حق شرب (خمر الحر)**»[1]

فأقول: هم فهموا الحرية الإنسانية على أنها فعل تحرر من النفس أولاً ثم من الخلق، وكان المعنى الأول للحرية عندهم هو المتمثل في المجاهدة من العوائق والعلائق والقواطع كلها.[2]

وهم بهذا همشوا العقل، وجعلوا حريتهم قائمة على الروح فقط.[3]

وكانوا ينكرون على المتكلمين تشبثهم بالعقل، وأن بعض ما يستعصي على العقل عند المتكلمين يمكن حله عن طريق الكشف.

ونستطيع أن نلخص الحرية بمفهومها الصوفي بأنها تقوم على إلغاء إرادة الإنسان، وإسقاط تدبيره، وهذا يؤدي إلى القول بالجبر، وهو يوجد إلزامات فاسدة، كالقول بعبثية التكاليف، ووصف الله بالظلم، وعدم فائدة إرسال الرسل وتنزيل الكتب.

لذلك عندما صعبت عليهم مسألة الكسب وحقيقته، التي يقول بها الأشاعرة وصار الصوفية يقولون بها قالوا: بأن معرفة الكسب لا تتم إلا بالكشف.

وقالوا بإسقاط التدبير عن الإنسان، أي أن الله هو الفاعل الحقيقي لكل شيء، وله وحده التدبير في هذا الكون، وهذا عندهم يوجب تفويض الأمر والانقياد التام له.

---

(1) روزنتال. مرجع سابق. ص٩٨.

(2) انظر ابن عربي. الفتوحات المكية. ج١. ص٤٠٨.

(3) انظر د. محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي. ط٩. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ٢٠٠٩م. ص٢٥٣.

ولا تكون إرادة إنسانية كاملة عندهم إلا بالتوحيد مع الإرادة الإلهية، فتكون الإرادتان إرادة واحدة فيفعل العبد بقوة الله.[١]

وهكذا كانت الحرية وفق مفاهيم هؤلاء المتصوفة جبرية ليس فيها اختيار.

ولقد أطال المؤلف كعادته في النقولات عن هؤلاء المتصوفة فنقل عن القشيري ٣ صفحات كاملة، وهذا ما أخرج البحث عن مساره الطبيعي، إلى نقولات لاتغني ولا تسمن عند القارئ الواعي.

---

(١) انظر د. محمد كمال إمام. المسؤولية والحرية عند الصوفية. مجلة المسلم المعاصر. العدد ٣٤. سنة ١٩٨٣م.

المبحث الثالث : أقسام الحرية عند المؤلف ونقدها وتأصيلها

المطلب الأول: الحرية الشخصية.

يقول المؤلف منتقداً الحرية الشخصية عند المسلمين:« **في هذا الجانب نلحظ الاحترام المتواضع للحرية الفردية في التاريخ الإسلامي، مقروناً بغياب أي معنى من معاني الحرية المدنية** »[١].

أقول: إن ما يقوله المؤلف عن الحرية الشخصية في الإسلام هو كلام لا معنى له، ويفهم من كلامه هذا أن الحرية الشخصية في الإسلام مستلبة وغير موجودة، أو هي بلا منفعة لعدم تفعيلها في المجتمع المسلم والسؤال ماذا يقصد الكاتب بالحرية الفردية (الشخصية)؟، هل هي الحرية الشخصية الموجودة عندهم في الغرب، أن يلبس الإنسان ما يشاء، ويأكل ويشرب ما يشاء، ويمارس عهره في أي وقت وأي مكان، إن كانت هذه الحرية الشخصية هي التي عناها وقصدها ، فتلك نعم لا توجد في قاموس المسلم، ولن توجد مادام مسلماً بل المسلم الحق ينظر بإزدراء لهذا المفهوم للحرية، ويشبهه بالحيوانية، ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ ١٧٩﴾[٢]، فهل من الحرية الشخصية أن يعيش الرجل مع امرأة ويسافدها وينجب منها أولاداً بدون زواج؟! بل عن طريق المساكنة، والرضا المشترك، أو هل يحق لإنسان – باسم الحرية الشخصية– أن يشرب الخمر ويكون فاقداً للعقل حتى يشعر بحريته باستلاب عقله؟! فهذه المفاهيم للحرية الشخصية لا يقبلها الإسلام كدين، ولا المسلم كمتلقي لأوامر الدين، لكن الحرية الشخصية في الإسلام لو فهمناها كما هي في الإسلام، لوجدناها قد رفعت شأن الإنسان وحافظت على إنسانيته، وما ما ذكره المؤلف لا يحسب على الإسلام من تجاوز السلطات والعاملين بالقضاء ونحوهم، في مثل القصص التي أوردها بالزج بالسجن لكل من لم يكن مستحقاً له، فهذه مظالم يستنكرها الإسلام، ولا تحسب عليه، لأن الظلم في الإسلام ذنب عظيم متوعد عليه، فهذا التقييد

---

(١) روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ص٥٧.

(٢) سورة الأعراف. آية رقم ١٧٩.

للحرية الفردية هو من صنع من وضع هذا القيد على هذا الفرد وليس من تأصيل الدين لهذا القيد.

لذلك أقول مؤصلاً للحرية الشخصية في الإسلام ما يأتي:

تُعرَّف الحرية الشخصية في الإسلام بأنها: قدرة الشخص على التصرف في شؤون نفسه وفي كل ما يتعلق بذاته، آمناً من الاعتداء عليه في نفس أو عرض، أو مال، أو أي حق من حقوقه، على ألا يكون في تصرفه عدوان على غيره.(١)

أقسام الحرية الشخصية:

١- حرية الذات:

وهي صفة الرشد التي تجعل الشخص أهلاً للتصرف في شؤون نفسه، والمحافظة على وجوده وكرامته.(٢)

والإسلام يؤكد على هذه الحرية بدءاً بحرية الاختيار فيما تأتي هذه الذات أو تترك.

قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾﴾ (٣)

وقال تعالى:{وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ}(٤)،أي طريق الخير وطريق الشر.

ويؤكدها في حرية الاعتقاد التي هي من خصائص الذات الإنسانية، وعدم إكراهه للدخول في الدين، قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾﴾ (٥)

ويؤكد هذه الحرية كذلك تحمل المسؤولية عن نفسه وتبعات عمله ﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴾ (١) .

---

(١) د. عبد الحكيم العيلي. الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام. ص٣٥٩.

(٢) د. عبداللطيف سعيد الغامدي. حقوق الإنسان في الإسلام.ط١. الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية.١٤٢١هـ.ص١٣٩.

(٣) سورة الإنسان. آية رقم ٣

(٤) سورة البلد. آية رقم ١٠.

(٥) سورة البقرة: آية رقم ٢٦٥.

وقوله صلى الله عليه وسلم:«... **وستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم**»[٢].

وقوله صلى الله عليه وسلم:« **لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيم أفناه..**»[٣].

وقوله صلى الله عليه وسلم:« **قال الله تعالى« يا عبادي، إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه**»[٤].

وهو في حريته عليه مسؤولية عن جوارحه قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[٥] .

وقال صلى الله عليه وسلم:« **إن الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله تعالى ما كان يظن أن تبلغ ما بلغت يكتب له بها رضوانه إلى يوم يلقاه، وإن الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله ما كان يظن أن تبلغ ما بلغت يكتب الله له بها سخطه إلى يوم القيامة**»[٦].وقال صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضي الله عنه:« **ثكلتك أمك، وهل يكب الناس في النار على وجوههم، أو على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم**»[٧].

---

(١)سورة الإسراء : آية رقم ١٣.

(٢) رواه مسلم. كتاب القسامة. باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض. ج٣.حديث رقم١٦٧٩.ص١٣٠٦.

(٣) رواه الترمذي. كتاب صفة القيامة. باب في القيامة. وقال حديث حسن صحيح.ج٤. حديث رقم٢٤١٧. ص٦١٢.

(٤) رواه مسلم. كتاب البر والصلة. باب تحريم الظلم. ج٤. حديث رقم ٢٥٧٧. ص١٩٩٤.

(٥) سورة الإسراء: آية رقم ٣٦.

(٦) رواه الترمذي. كتاب الزهد. باب فيمن تكلم كلمة. وقال حديث حسن صحيح. حديث رقم ٢٣١٤. ص٥٥٧. ومالك. الموطأ. ج٢. ص٩٨٥.

(٧) رواه الترمذي. كتاب الإيمان. باب ما جاء في حرمة الصلاة. وقال حديث حسن صحيح. ج٥.حديث رقم٢٦١٦.ص١١.وأحمد.٥/٢٣٠و٢٣٦و٢٣٧و٢٤٥. وابن ماجه ٣٩٧٣. والحاكم. ٢/٤١٢و٤١٣. وابن حبان.٢١٤.

قال ابن رجب رحمه الله:« وظاهر حديث معاذ يدل على أن أكثر ما يدخل به الناس النار النطق بألسنتهم فإن معصية النطق يدخل فيها الشرك وهو أعظم الذنوب عند الله عز وجل، ويدخل فيها القول على الله بغير علم وهو قرين الشرك...»[١].

كما أن الإنسان في حريته تلك لا يتحمل إلا عمله، فلا يتحمل تبعات غيره، قال تعالى﴿ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ۚ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٦٤﴾ ﴾[٢] .

وقال ﷺ :« يا معشر قريش- أو كلمة نحوها- اشتروا أنفسكم ، لا أغني عنكم من الله شيئاً، يا بني عبد مناف، لا أغني عنكم من الله شيئاً، يا عباس بن عبد المطلب، لا أغني عنك من الله شيئاً، و ياصفية عمة رسول الله، لا أغني عنك من الله شيئاً ،ويا فاطمة بنت محمد ﷺ سليني ما شئت من مالي، لا أغني عنك من الله شيئاً»[٣].

فإذا كان الرسول ﷺ لا ينفع ابنته رضي الله عنها عند الله، ولا يغني عنها من الله شيئاً فكيف وقد رتب الإسلام على هذه الحرية المسؤولية، فلو لم يكن الإنسان حراً لما كان مسؤولاً، ولو لم تكن هذه الذات حرة لما ترتب عليها حساب ولا ثواب ولا عقاب.[٤]

٢- حرية التنقل:

وهي التي يقصد بها قدرة الشخص على التنقل داخل أقاليم بلده بحرية، وكذلك حريته في السفر منها دون عوائق والعودة إليها دون تقييد.[٥]

---

(١) ابن رجب . جامع العوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم. تحقيق شعيب الأرناؤوط وزميله.ط٧. ج٢. بيروت: مؤسسة الرسالة. ١٤١٩هـ. ص١٤٧.

(٢) سورة الأنعام : آية رقم١٦٤ .

(٣) رواه البخاري. كتاب الوصايا. باب هل يدخل النساء والولد في الأقارب؟. حديث رقم٢٧٥٣.ص٤٥٥. وفي كتاب التفسير. باب" وأنذر عشيرتك الأقربين" حديث رقم ٤٧٧.

(٤) انظر د. عبد اللطيف الغامدي. حقوق الإنسان في الإسلام. ص١٣٨-١٤٠.

(٥) انظر عبد الوهاب الشيشاني. حقوق الإنسان وحرياته الإنسانية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة.ط١. الأردن: مطابع الجمعية العلمية الملكية. ١٤٠٠هـ.ص٢٤.

فلقد حث الإسلام على التنقل لأهداف وغايات منها:

أ- **أمر القرآن بالانتشار في الأرض طلباً للرزق**، قال تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (1) .

وقال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾ (2)

ب- **أمر بالهجرة طلباً للحرية الدينية وإظهار المعتقد**، قال تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا ۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾ (3) .

وقال ﷺ :« **اللهم امض لأصحابي هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم**»(4).

وما هجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة إلا درس عملي من سننه الفعلية بالهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، قال ابن حجر:« وقال ابن العربي: الهجرة هي الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام، كانت فرضاً في عهد الرسول ﷺ واستمرت بعده لمن خاف على نفسه»(5).

٣- السياحة في الأرض والنظر في آثار الأمم السابقة:

قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُواْ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ ۖ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (6) .

٤- التأمل والتفكر في ملكوت الله سبحانه وتعالى، وذلك لأن البلدان تختلف طبيعتها

---

(1) سورة الجمعة :آية رقم ١٠.

(2) سورة المُلك: آية رقم ١٥.

(3) سورة النساء: آية رقم ٩٧.

(4) رواه البخاري. كتاب الدعوات. باب الدعاء يرفع الوباء والوجع. حديث رقم٦٣٧٣. ص١١٠٧.

(5) ابن حجر. فتح الباري.ط١. ج٦. القاهرة: دار الريان للتراث. ١٤٠٧هـ. ص٤٧.

(6) سورة الروم: آية رقم ٩.

بعضها عن بعض فهذه برية، وتلك بحرية، وهذه جبلية، وتلك منبسطة، وهذه بها أنهار وخضرة، وتلك قاحلة برية، وهكذا، قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (١).

٥- **السفر طلباً للعلم**، قال صلى الله عليه وسلم:« **من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة**»(٢).

٦- **السفر بقصد زيارة أخ في الله** ، قال صلى الله عليه وسلم« **أن رجلاً زار أخاً له في قرية أخرى فأرصد الله على مدرجته ملكاً، فلما أتى عليه قال: أين تريد؟ قال: أريد أخاً لي في هذه القرية، قال: هل لك عليه من نعمة تربها؟ قال : لا، غير أني أحببته في الله عز وجل، قال: فإني رسول الله إليك بأن الله قد أحبك كما أحببته فيه**»(٣).

هذه أبرز غايات السفر التي ورد فيها دليل شرعي(٤)، والله أعلم.

الموانع على حرية السفر:

وضع الشرع موانع تمنع من السفر، وذلك لما يراه من مصلحة متحققة للفرد أو للأمة ومن ذلك:

١- منع المرأة السفر إلا بإذن وليها، وكذلك منعها من السفر إلا مع ذي محرم لقوله صلى الله عليه وسلم:« **لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة ثلاث ليال إلا ومعها ذو محرم**»(٥).

---

(١) سورة العنكبوت :آية رقم ٢٠.

(٢) الألباني. صحيح سنن ابن ماجه. مقدمة. باب فضل العلماء والحث على طلب العلم. ج١. ص٤٣.

(٣) رواه مسلم. كتاب البر والصلة. باب فضل الحب في الله. ج٤. حديث رقم ٢٥٦٧. ص١٩٨٨.

(٤) انظر د. عبداللطيف الغامدي. حقوق الإنسان في الإسلام. ص١٤٠-١٤٢.

(٥) رواه مسلم. كتاب الحج. باب سفر المرأة مع محرم. ج٢. ص٩٧٥.

وروى البخاري نحوه:« **لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة**»(١)

قال ابن حجر رحمه الله:« واستدل به على عدم جواز السفر للمرأة بلا محرم، وهو إجماع في غير الحج والعمرة والخروج من دار الشرك »(٢).

٢- منع الخروج من البلد إذا حلَّ به مرض معد ، أو انتشر فيه وباء، لقوله صلى الله عليه وسلم:« **إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض، وأنتم بها فلا تخرجوا منها**»(٣).

قال ابن حجر :« والذي يظهر- والله أعلم- أن حكمة النهي عن القدوم لئلا يصيب من قدم عليه بتقدير الله فيقول: لولا أني قدمت هذه الأرض لما أصابني، ولعله لو أقام في الموضع الذي كان فيه أصابه، فأمر أن لا يقدم عليه حسماً للمادة»(٤)، ولقد رأينا تطبيقاً عايشناه على أرض الواقع أيام ما يسمى بـ(أزمة كورونا) الصحية، وكيف أن الناس حبسوا في بيوتهم وتوقفت وسائل النقل، وأصاب العالم الشلل شبه التام.

٣- منع المدين الذي يريد سفراً طويلاً فوق مسافة قصر إن حل الدين قبل عودته من السفر(٥)، وكذا منع من عنده وديعة من السفر حتى يردها إلى صاحبها أو وكيله إن قدر على ذلك فإن لم يجد صاحبها فإلى الحاكم.(٦)

٤- وجود مصلحة عامة من منع الشخص من السفر، كما في منع عمر رضي الله عنه بعض كبار الصحابة من السفر خارج المدينة، لحاجة إلى مشورتهم.

٥- منع الانتقال والسفر فراراً من الزحف، قال صلى الله عليه وسلم:« **اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا يا رسول الله، وماهن؟ قال:« الشرك بالله والسحر، وقتل النفس التي**

---

(١) رواه البخاري. كتاب التقصير. باب في كم يقصر الصلاة. حديث رقم ١٠٨٨. ص١٧٥.

(٢) ابن حجر. فتح الباري. ج٢. ص٦٦٢.

(٣) رواه البخاري. كتاب الطب. باب ما يذكر في الطاعون. حديث رقم ٥٧٢٨.ص١٠١٢.

(٤) ابن حجر. فتح الباري. ج١٠.ص١٩٩.

(٥) د. وهبة الزحيلي. الفقه الإسلامي وأدلته.ط٤. ج٥.دمشق: دار الفكر. ١٤٢٥هـ. ص٤٥٩.

(٦) د. وهبة الزحيلي. مرجع سابق.ج٥.ص٤٦.

حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»[١].

السخرة:

يتحدث المؤلف عن السخرة في المجتمع المسلم ويقول: «**ولقد كان العمل القسري على كل حال ممقوتاً في الإسلام، وقليلاً ما كان يُلجأ إليه**»[٢].

ثم يقرر المؤلف أن هذا لو وجد في بعض فترات الزمن عند بعض المسلمين فهو مستنكر، «**ومهما يكن من أمر الممارسات الشعبية في بعض الحقب، وفي بعض أجزاء العالم الإسلامي، فإن النظرية المعترف بها والتي كانت تحترم باعتبارها حقاً أساسياً للمسلم الحر: كانت حرية العمل، وحرية الكسب، وحرية العمل حسب هواه**»[٣].

ويقول أيضاً: «**ومن الممكن أن يعود غياب العمل المسخر عن دائرة اهتمام المؤرخين المسلمين إلى أنه كان شائعاً جداً، ولا يحتاج إلى اهتمام خاص به إلا في ظروف استثنائية لكن هذا ليس مرجحاً**»[٤]

فأقول: السخرة في اللغة العربية:

ما تسخرت من دابة أو خادم بلا ثمن، ويقال: سخرته بمعنى تسخَّرته: أي قهرته وذللته، ورجل سُخره: يُسخر في الأعمال، ويتسخره من قَهرَه.[٥]

---

(١) رواه البخاري. كتاب الوصايا. باب قوله تعالى: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا". حديث رقم ٢٧٦٦. ص٤٥٢. وفي كتاب الطب. باب الشرك والسحر والموبقات. حديث رقم ٥٧٦٤. ص١٠١٧-١٠١٨. وكتاب الديات. باب رمي المحصنات. حديث رقم ٦٨٥٧.ص١١٨٢.

(٢) روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ص٧٣.

(٣) روزنتال. مرجع سابق. ص٧٣.

(٤)روزنتال. مرجع سابق. ص٧٣.

(٥) ابن منظور. لسان العرب. ج٤. مادة سخر. ص٣٥٣-٣٥٤.

والسخرة التي عناها المؤلف هي: تكليف شخص وقهره على مالا يريده، واجباره على العمل بلا أجرة أو ثمن.

ولم تكن السخرة بهذا المفهوم الذي ذكره المؤلف معمولاً به لدى المسلمين، لأن الإسلام يقر بحقوق العامل، ويعطيه أجره وإنما كان ذلك في بعض فترات الضعف التي مرت بها دويلات حكمت العالم الإسلامي، كان بعض ولاتها الظلمة يجبرون الناس على أعمال البناء والزراعة بهذا الأسلوب الظالم، لكن هذه التصرفات لا تكون محسوبة على الإسلام، ولا على المجتمع المسلم بشكل عام، لكنها وجدت في بعض أزمنة، وبعض أمكنة في غفلة من غياب الدين.

فالقول الذي نقله المؤلف عن البعض بأن السخرة هذه كانت شائعة ومعمولاً بها بين المسلمين قول فيه تجني على المسلمين، وتعميم بلا دليل، مع علمهم بأن الإسلام يمنع ذلك ويحرمه، والمؤلف هنا يعتبر هذا القول مرجوحاً، وقد أصاب في ذلك، لأنه قال: إن النظرية التي كانت تحترم وتكون حقاً أساسياً للمسلم الحر هي حرية العمل، وحرية الكسب، وحرية العمل على حسب ما يختاره هذا العامل المسلم، فالأصل عند المسلمين هو هذه الحرية، وأن السخرة إن وجدت فهي على خلاف الأصل، وغير معترف بها في دين الإسلام، بل الدين وأخلاقيات الإنسان المسلم ضدها.

لأن الإسلام أوجب إعطاء العامل أجرته حال فراغه من عمله بقوله ﷺ : **((أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه))**(1)، وكذلك نهى الإسلام عن تكليف العامل مالا يطيق قال ﷺ : **((إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتموهم فأعينوهم))**(2)، ونهى النبي ﷺ عن عدم استيفاء أجرة العامل بعد انتهاء عمله، وتوعدنا على ذلك بأنه ﷺ هو خصمهم يوم القيامة، وفي هذا أشد الوعيد على فاعل

---

(1) الألباني. صحيح ابن ماجة. كتاب الرهون. باب أجر الأجراء. ج٢. ص٥٩.

(2)رواه البخاري. كتاب الإيمان. باب المعاصي من أمر الجاهلية. حديث رقم ٣٠. ص٨.

ذلك بقوله :**((ثلاثة أنا خصيمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجلاً باع حراً فأكل ثمنه، ورجل أستأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعط أجره))**[١].

المطلب الثاني: الحرية السياسية.

يقول المؤلف :«**وصل الفكر السياسي الإغريقي المتعلق بالحرية إلى المسلمين بالطريقة نفسها التي وصلت بها الأفكار الأخلاقية**»[٢].

فأقول: لا أدري ماهو المفهوم السياسي للحرية عند المؤلف، فالحرية السياسية بمدلولها المعاصر كانت موجودة في الإسلام، وإن لم تكن بهذا الوصف والتسمية، لكنها كانت تمارس دون هرطقة فيلسوف، ولا أدل على ذلك من طريقة اختيار أبي بكر الصديق ﷺ في جو (ديموقراطي) بلغة العصر، فالمسلمون اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة وتعالت أصواتهم، وتبادلوا الرأي بحرية تامة، وطرحوا وجهات نظر متعددة، ومنها أن يكون من المهاجرين أمير ومن الأنصار أمير، ثم وقع الاختيار على أبي بكر الصديق ﷺ، وهذه عند المسلمين تسمى الشورى، والمؤلف لم يذكرها، ولم يشر إليها، فهو يبحث عن هذا المصطلح العصري الجديد، الذي لم يكن موجوداً في أدبيات وثقافة الغرب الذي ينتسب إليه المؤلف قبل الثورة الفرنسية، وهذا المصطلح هو ما يسمى اليوم بالحرية السياسية، والكاتب لم يتعمق في الحديث عن هذه الحرية السياسية التي أشار إليها، بل قام بعرض نقولات عن فلاسفة اليونان، وعن بعض فلاسفة المسلمين، فكانت الكتابة خالية من أي تنظير فكري، أو حديث سياسي، ثم ينفي المؤلف وجود تطبيق عملي واقعي للحرية السياسية عند المسلمين فيقول: «**على الرغم من أهمية هذه الأفكار التي تتناول الأشكال المتغيرة للمدن، والمتعلقة بعظمة الحرية وأهميتها الكبرى عند المفكرين المسلمين، فقد ظلت كلها تأملات نظرية ولم تمتحن بالتجربة الواقعة في الحياة السياسية الإسلامية**».[٣]

---

(١) رواه البخاري. كتاب البيوع. باب إثم من باع حراً. حديث رقم ٢٢٢٧. ص٣٥٥.

(٢) روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ص٨٤.

(٣) روزنتال. مرجع سابق. ص٨٦.

وسأتحدث عن هذه الحرية السياسية في الفكر الإسلامي والتي تجاهلها المؤلف، أو أكد عدم وجودها بالتجربة الواقعية في الحياة السياسية الإسلامية – حسب تعبيره- بمنظور معاصر فأقول:

السياسة في اللغة: التدبير، يقال: ساس الأمر أي قام به[١].

وفي الاصطلاح:

تعرف السياسة في المفهوم المعاصر لها بأنها: معرفة كل ما يتعلق بفن حكم الدولة، وإدارة علاقاتها الخارجية.[٢]

وهي عند فقهاء المسلمين تعني بشكل عام:« إصلاح أمور الرعية، وتدبير أمورهم».[٣]

واستعمل فقهاء المسلمين في العصور السابقة مسميات أخرى للدلالة على مفهوم السياسة الآن، مثل مصطلح « السياسة الشرعية»، و« الأحكام السلطانية»، و« السياسة المدينة».[٤]

مفهوم الحرية السياسية:

هي حق المواطن في المساهمة في الحكم، والمساهمة في مختلف القرارات التي تتيح لهؤلاء المواطنين تحقيق مصيرهم الشخصي بحرية، وفعالية في إطار مجتمع منظم.[٥]

ركائز الحرية السياسية في الإسلام:

١- الحق في اختيار الحكم.

٢- الحق في مراقبة الحاكم وحكومته، والمشاركة في الحكم.

٣- الحق في عزل الحاكم.

---

(١) ابن منظور. لسان العرب. مادة سوس. ج٦. ص١٠٨.

(٢) مارسيل بريلو. علم السياسية. ترجمة محمد برجاوي. ج٣. ص١١.

(٣) ابن عابدين. رد المحتار على الدر المختار. ص١٥.

(٤) انظر د. نعمان السامرائي. النظام السياسي في الإسلام. ط٢.من دون ناشر. ١٤٢٢هـ. ص١٠.

(٥) انظر د. نعمان السامرائي. مرجع سابق. ص١٨٨. نقلاً عن " أندريه هورنو".

أولاً: للأمة الحق في اختيار الحاكم

يتم اختيار الحاكم في الإسلام عن طريق البيعة من أهل الحل والعقد، أو عن طريق الانتخاب.

وأهل الحل والعقد هم: أئمة المسلمين، وفقهاؤهم، ورؤساء عشائرهم، وأمراء أجنادهم، وذوو الشوكة والمكانة والرأي فيهم.[١]

فهؤلاء هم الممثلون الحقيقيون للأمة، والمعبرون تعبيراً صادقاً عن أهدافها ورغباتها، فما ينتهي إليه رأي هؤلاء جميعهم، أو معظمهم، هو ما ينتهي إليه رأي الأمة كلها، لو أخذ رأي الأمة عن طريق الاستفتاء العام.

والخلافة تنعقد بمبايعة الأغلبية من أهل الحل والعقد، ولا يؤثر في ذلك تخلف الأقلية، أو اتجاهها إلى رأي آخر.

ويستدل لذلك: باختيار الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، فقد مات الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يعين من يلي المسلمين بعده، إذ لو عين الرسول أحداً لما حدث النقاش في سقيفة بني ساعدة، ولحُسم الجدل باختيار من اختاره صلى الله عليه وسلم، ويؤيد ذلك مقولة عمر بن الخطاب ﷺ «إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني – يقصد أبا بكر– وإن أترك فقد ترك من هو خير مني يقصد الرسول ﷺ–»

وهكذا تمت البيعة العامة لأبي بكر الصديق رضي الله عنه في المسجد، وسط نقاش سياسي خلا من كل تجريح، أو اتهام، وفي جو مليء بالحرية التامة، وكان هذا الاختيار لأبي بكر الصديق رضي الله عنه قد حصل حتى قبل أن يدفنوا الرسول ﷺ، حتى لا يحدث كما هو في مصطلح السياسة اليوم " فراغ سياسي" بموته ﷺ .

ثم جاء عمر بعد أن استشار أبا بكر رضي الله عنه الناس في اختياره له بعد موته وكتب بذلك كتاباً وبايعه الناس بعد وفاة أبي بكر رضي الله عنه، فصار خليفة بالبيعة.[١]

---

(١) د. علي عبد الواحد وافي. حقوق الإنسان في الإسلام.ط١. القاهرة:دار النهضة. ١٩٩٩م. ص٢٤٠.

ثم جاء عثمان رضي الله عنه بعد أن جعل عمر رضي الله عنه الأمر من بعده لستة من أهل الحل والعقد من المسلمين فاستشاروا الناس ووقع اختيارهم على عثمان ﷺ .

ثم تم اختيار علي ﷺ بإلحاح من طلحة والزبير ومن معهم، بقبوله أمر الخلافة بعد رفضه لها، فكان اختيار الحاكم بطريق الشورى من قبل الأمة إجماعاً من الصحابة ﷺ، وانعقدت هذه الخلافة بمبايعة الأغلبية من أهل الحل والعقد.

وللحاكم شروط في الفقه لا بد من توفرها فيه لكي يتم اختياره وهذه الشروط هي[٢]:

١- الإسلام. ٢- التكليف. ٣-الحرية. ٤- العدالة. ٥- الذكورة.٦- الكفاية.

ويتم ذلك الاختيار من خلال أهل الشورى، أي أهل الحل والعقد.

ثانياً: حق الأمة في مراقبة الحاكم

تقرر في الإسلام حق الأمة في محاسبة الحاكم ومراقبته على أعماله، بأقوال الخلفاء الراشدين وأعمالهم وإجماع المسلمين في ذلك العهد، على اعتبار هذا الحق من أهم حقوقهم، وحرصهم على التمسك به والتصرف في حدود ما يبيحه لهم.

وكان الخلفاء الراشدون أنفسهم يغتبطون كل الاغتباط بممارسة الأمة لهذا الدور الرقابي عليهم.

فهذا أبو بكر ﷺ يخطب بالمسلمين أول خطبة له بعد توليه الخلافة فيقول: «فإن استقمت فتابعوني، وإن زغت فقوموني».[٣]

وقد سئل الرسول ﷺ :« أي الجهاد أفضل؟ قال: كلمة عدل عند سلطان جائر».[٤]

وهذا الدور في السياسة المعاصرة للبرلمانات، وفي الإسلام يكون لمجلس الشورى، وتكون المناقشة من أعضاء مجلس الشورى للحكومة أو من يمتلكها.

---

(١) انظر ابن تيمية. منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية. ج١. القاهرة: مطبعة بولاق. ١٣٢١هـ.ص١٩٠-١٩١

(٢) انظر أبي يعلى. الأحكام السلطانية. بيروت: دار الفكر. ١٤١٤هـ. ص١٤-١٩.

(٣) انظر ابن جرير الطبري. تاريخ الرسل والملوك والأمم. ج٣. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٠٧هـ.ص٢٢٤.

(٤) رواه أبو داود. كتاب الملاحم. باب الأمر والنهي. ج٤. حديث رقم ٤٣٤٤. ص١٢٤.

ثالثاً: حق الأمة في عزل الحاكم

للأمة المسلمة أن تعزل الحاكم إذا كان هناك عارض صحي -كغياب العقل- يمنعه من ممارسة الحكم، أو أتى الحاكم المسلم بكفر بواح عند علماء الشريعة في الأمة برهان عليه، فيجوز عزله مع أمن الفتنة على الأمة بهذا العزل، وتولية حاكم آخر بديلاً عنه، حتى لا يكون هناك فراغ في أعظم منصب في الأمة، وهو منصب الحاكم لما جاء في حديث عبادة بن الصامت ﷺ :((بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان))[١]، ولا يكفي للخروج على الحاكم عند أهل السنة والجماعة وجود المعصية أو شبهة الكفر، بل حتى ولا وجود الكفر، إلا إذا كان كفراً صريحاً واضحاً، لا تأويل فيه ولا شبهه للحاكم فيه.

وهذا من حرص الإسلام عند أهل السنة والجماعة على عدم تفرق الأمة، لا كما يقول الخوارج الذين يرون تكفير الحاكم لمجرد وجود شبهة في كفره يتأولونها، حتى أنهم كفروا علياً ﷺ وقتلوه لأنه قبل التحكيم مع معاوية.

وهكذا يكون الحكم في الإسلام عزيزاً، والحاكم المسلم محترماً مهاباً.

فكيف يقول المؤلف – بعد هذا التأصيل للحرية السياسية في الإسلام، وذكر الشواهد الفعلية على أنها كانت واقعاً معاشاً مارسه المسلمون في عصر خلافتهم الراشدة خصوصاً – بأن الحرية «**لم تمتحن بالتجربة الواقعية في الحياة السياسية الإسلامية**» سبحانك هذا بهتان عظيم.

وهذا يبين لي أن المؤلف إما أن يكون:

١- جاهلاً بمفاهيم تلك الحرية عند المسلمين، فكتب هذا الكتاب مع تراكم هذا الجهل عنده، ولذلك جاء هذا الكتاب نافياً كل معاني وتقسيمات الحرية عن الإسلام وأهله.

٢- أو أن يكون عارفاً بتلك الأفكار عن الحرية عند المسلمين، والمواقف التي جعلتها

---

(١) رواه البخاري. كتاب الفتن. باب قول النبي ﷺ :((سترون من بعدي أموراً تكرهونها)).ط٢. الرياض: مكتبة دار السلام. ١٤١٩هـ.حديث رقم ٧٠٥٦.ص١٢١٧.

ممارسة وتطبيقاً على أرض الواقع، وتجاهله لها لغرض في نفسه، كعادة المستشرقين في ذكر المساوئ التي يرونها، وطمس المحاسن وفق ثقافتهم حول الإسلام وأهله.

الشورى في النظام السياسي الإسلامي

المؤلف لم يتطرق إلى نظام الشورى في الإسلام إطلاقاً، وهو جزء من الحرية السياسية، ولكن المؤلف أصلاً لم يتحدث عن تلك الحرية السياسية بأكملها، فكيف يتحدث عن جزء منها وهو الشورى، ولم يذكر كيف يتم اختيار أعضائه، ولا لزومية أحكامه عند المسلمين من عدمها، ومن هم أهل الشورى؟ وهذا يعتبر نقطة ضعف في البحث، لأن الشورى في الإسلام محور من محاور الحرية السياسية، وهي تشبه البرلمان الموجود عندهم اليوم، وهي أمر مقدس في الإسلام، حتى أن هناك سورة من القرآن تحمل اسم (الشورى)، وهذا دليل أهميتها واعتناء الإسلام بها، **لهذا أكتب تأصيلاً مختصراً للشورى في الإسلام تكملة للحرية السياسية فأقول:**

الشورى في اللغة: شاورته في الأمر واستشرته بمعنى...، وأشار يشير إذا ماوجه الرأي.، ومن قولهم: شرت العسل، إذا اخذته من موضعه.[١]

واصطلاحاً: طلب آراء أهل العلم والرأي في قضية من القضايا[٢].

والشورى مبدأ أصيل سبقت إليه الشريعة الإسلامية.

حجية الشورى:

جاء القرآن الكريم والسنة النبوية شاهدين على مشروعية الشورى:

فمن القرآن :١- قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [٣] .

---

(١) انظر لسان العرب. ابن منظور. ج٤. ص٤٣٤-٤٣٧.

(٢) د. محمد رواس قلعة جي وزميله. معجم لغة الفقهاء. ص٢٦٧.

(٣)سورة آل عمران: آية رقم ١٥٩.

فأمر الله رسوله بالمشاورة (وشاورهم)،وهو فعل أمر يقتضي الوجوب فدل ذلك على أن الشورى تقتضي الوجوب على الرسول ﷺ وفق القاعدة الأصولية إذا لم يصرفه صارف ولا صارف له هنا، فتكون على غيره من باب أولى .

١- قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ [١]
فاقتران وصف الشورى بما هو واجب من الاستجابة لله، وإقامة الصلاة، والإنفاق الواجب يدل على وجوب الشورى .

ومن السنة النبوية :

٢- مشاورة الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه في لقاء الكفار يوم بدر.[٢]

٣- ما روي عن رسول الله ﷺ أنه :« ما كان أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ »[٣].

فاستشارهم في الخروج لبدر، وفي المنزل الذي ينزله عنده، وفي حكم الأسرى يوم بدر، وفي الخروج أو البقاء في المدينة يوم أحد، وفي حفر الخندق يوم الأحزاب، وغيرها كثير.

في أي شيء تكون الشورى؟

تكون الشورى في كل أمر ذي بال لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة، أي فيما مجاله الاجتهاد من أمهات القضايا التي تؤثر في حياة الأمة، إذ لا اجتهاد فيما جاء به نص شرعي واضح وصريح، وليس في الكتاب والسنة تحديد لمجال الشورى وهذا يكسبها مرونة كافية لتطبيقها في أي زمان ومكان بما يحقق معناها.

هل الشورى ملزمة أم معلمة؟

---

(١) سورة الشورى :آية رقم ٣٨.

(٢) رواه مسلم. كتاب الجهاد والسير. باب غزوة بدر. ج٣. حديث رقم ١٧٧٩. ص١٤٠٣.وأحمد في المسند. ج٣.ص٢١٩,٢٥٧,٢٥٨.

(٣) رواه الترمذي. كتاب الجهاد. باب ما جاء في المشورة. عارضه الأحوذي. ج٧. ص٢١٠. والبيهقي. كتاب آداب القاضي. باب مشاورة الوالي والقاضي في الأمر. السنن الكبرى. ج١٠.ص١٠٩.

اختلف العلماء في الشورى هل هي ملزمة للحاكم أم معلمة له؟

١- ذهب بعضهم إلى أن الشورى ملزمة للحاكم، أي يجب على الحاكم اتباع رأي أكثر أهل الشورى إذا استقروا برأيهم على شيء .

واستدلوا بأدلة منها :

أ- أن الله تعالى أمر بها فقال: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾[1]، والأمر يقتضي الوجوب إذا لم يصرفه صارف ولا صارف له هنا.

ب- أن الله ﷻ قال: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ٣٨﴾[2] فجعل الشورى تكون من الذين استجابوا له ولطاعته، وقرنها بإقامة الصلاة، وإقامة الصلاة واجبة فدل ذلك على وجوب الشورى.

ج- أن الرسول صلى الله عليه وسلم استشار المسلمين في الخروج إلى كفار قريش قرب أحد أم يمكث في المدينة؟ وكان رأيه ألا يخرجوا من المدينة، وأن يتحصنوا فيها، ووافقه على هذا الرأي قليل من الصحابة ولكن جمهور الصحابة أشاروا عليه بالخروج وألحوا عليه في ذلك، فالتزم الرسول صلى الله عليه وسلم برأي الأكثرية، وخرج لملاقاتهم في أحد[3].

د- أن الشورى إذا لم تكن ملزمة للحاكم كانت نوعاً من العبث، ولا فائدة منها.

٢- وذهب بعض العلماء إلى أن الشورى معلمة وليست ملزمة للحاكم، أي لا يجب عليه أن يفعل ما انتهت إليه أكثرية أهل الشورى، وليس رأي الجماعة وإن كثرت ملزماً للإمام، واستدلوا بأدلة منها:

أ- قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [4]، فترك الله سبحانه وتعالى العزم للرسول

---

(١) سورة آل عمرن. آية رقم ١٥٩.

(٢) سورة الشورى . آية رقم ٣٨.

(٣) انظر ابن كثير. البداية والنهاية. طبعة مصورة. ج٤. بيروت: دار الفكر. بدون تاريخ. ص١١-١٢.

(٤) سورة الشورى: آية ٣٨.

صلى الله عليه وسلم فدل ذلك على أن له أن يعزم على الفعل أوالترك، أي فعل ما قال به أهل الشورى أو تركه.

ب- أن الرسول صلى الله عليه وسلم أبرم صلح الحديبية بالرغم من عدم رضا بعض الصحابة ، ورأوا فيه إجحافاً بحق المسلمين.[١]

جـ- أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه أنفذ جيش أسامة رضي الله عنه بالرغم من عدم موافقة أكثر الصحابة[٢]، وأصر أبو بكر على قتال مانعي الزكاة بالرغم من معارضة كثير من الصحابة له [٣].

د- أن عمر رضي الله عنه عندما فتح المسلمون العراق، وطلب منه قادة الجيش وعامته أن يقسم بينهم الأرض المفتوحة، باعتبارها أرض غنيمة للفاتحين باستثناء الخمس، وكان هذا الرأي لمعظم الصحابة، لكن عمر رأى أن مستقبل المسلمين في هذه البلاد يستدعي إبقاءها دون قسمة، وذلك بوقفها على المسلمين فاستبقاها لأهلها على أن يفرض عليهم خراجاً،[٤] تكون منه أعطيات للمسلمين، وسداً لنفقاتهم وحاجاتهم.

هذه أبرز آراء الفريقين. وهناك ردود ومناقشات على أدلة كل رأي لم أذكرها، لكي لا يطول الحديث ويتشعب .والله أعلم.

أهل الشورى:

أهل الشورى هم أهل الحل والعقد، وهم الجماعة الذين تتوافر فيهم أهلية اختيار الإمام.

---

(١) انظر ابن كثير . البداية والنهاية. ج٤. ص١٦٤.

(٢) انظر ابن كثير. مرجع سابق. ج٦. ص٣٠٤.

(٣) انظر ابن كثير. مرجع سابق. ج٦. ص٣١١.

(٤) انظر ابن الجوزي. مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب . تحقيق د. السيد الجميلي. بيروت: دار الكتاب العربي.١٤٢٨هـ. ص٧٠.

ولم يأت في الفقه السياسي الإسلامي كيفية لتحديد أهل العقد والحل، ولا في كيفية تعيينهم بنص شرعي لأن هذا يختلف باختلاف ظروف كل عصر وأحواله، **وإنما ذكر الفقهاء شروطاً ينبغي توافرها لديهم وأهمها**[1]:

١- العدالة الجامعة لشروطها في الاستقامة، والأمانة، والورع.

٢- العلم الذي يمكن المستشار من إبداء الرأي عن معرفة في حقل تخصصه.

٣- الرأي والحكمة، لأن أساس الشورى هو الرأي الصحيح الحكيم.

٤- التجربة والاختصاص، فالخبرة أكثر من العلم، وصاحب الاختصاص يكون أقدر من غيره على إبداء الرأي فيما يخص تخصصه.

كما ذكروا أكثر من طريقة لكيفية اختيارهم ومنها:

١- أن الحاكم يختارهم، وذلك لأنهم رضوا في حكمه فيرضون باختياره.

٢- وقيل هم أهل الخبرة والرأي في تخصصهم، ومجال علمهم وعملهم.

٣- وقيل تعيّن وظائف محددة في الدولة، من وصل إليها كان من أهل الشورى، لأنه لن يصل إليها شخص إلا بكفاءته.

٤- أو يتم اختيارهم عن طريق الانتخاب، وهذه تتمشى مع مفهوم الشورى في الإسلام، فالعبرة بتحقيق هذا المفهوم بأية وسيلة تحقق هذا المعنى.[2]

الفرق بين نظام الشورى في الإسلام والنظام البرلماني في الغرب :

عند محاولة عقد مقارنة بين نظام الشورى وبين النظام البرلماني الديموقراطي الغربي تتضح لنا فروق بين هذين النظامين، وأترك للقارئ بعدها تحديد الانتصار لأي النظامين- حتى لا أتهم بالتحيز- مع أن نظام الشورى سابق للنظام البرلماني الديموقراطي في الغرب، وإليك أبرز هذه الفروق:

١- أن الديموقراطية الغربية هي ثمرة لفلسفة الصراع الأوروبي، تنحصر مهمتها في

---

(1) انظر مناع خليل القطان. حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية. ضمن أعمال ندوة الشرطة وحقوق الإنسان.ط١. الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية. ١٤٢٢هـ. ص٥٦.

(2) انظر مناع القطان. حقوق الإسلام في الشريعة الإسلامية. ص٥٧.

ضبط الصراع والاحتفاظ به ضمن حدود ما قبل الانفجار، لأن الأحزاب تمثل وجهات نظر متصارعة ومتضادة تستوعبها وتسكتها هذه المظاهر الانتخابية، فلا عجب أن نرى أعرق ديموقراطيات الغرب أكثرها وحشية مع الشعوب الأخرى، بينما نجد أن نظام الشورى هو نتاج تآلف بين أهل الشورى للوصول إلى الحل الأفضل، والاختيار الموفق لما فيه خير الوطن والمواطنين، فلا ثورات، ولا كيد، ولا منابزات بين أعضائه. (١)

٢- أن الديموقراطية تعني حكم الشعب للشعب، أي أن الشعب هو مصدر التشريع من خلال ممثله وهو البرلمان الذي اختار الشعب أعضاءه، وهذا ما ليس موجوداً في النظام الإسلامي، إذ المشرع هو الله ﷻ والشورى تهدف إلى مراقبة الحكومة ومحاسبتها، ووضع الأنظمة المستحدثة التي لا تتعارض مع شرع الله.

٣- أن النظام البرلماني يعتمد على وجود أحزاب تتصارع بينها لكسب أصوات الناخبين للوصول إلى قبة البرلمان، والنظام الإسلامي لا يشترط وجود هذه الأحزاب، وإن كان يرحب برأيها إذا كانت معارضة على أمور دنيوية، أما الأمور الدينية المحسومة شرعاً فلا مجال لمعارضتها أصلاً، لكنه لا يشترطها فأهل الشورى حزب واحد، سواء من كان مؤيداً أم معارضا.

٤- أن المرشح في النظام البرلماني الديموقراطي يستبيح كل الطرق للوصول إلى الفوز بالانتخابات مستخدماً أساليب الدعاية، وتقديم الوعود الزائفة للشعب، واستخدام سطوة المال، بينما النظام الإسلامي لا يبيح للشخص أن يدعو لنفسه كي يكون عضواً، فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول:« إنا والله لا نولي هذا من سأله ولا من حرص عليه»[٢]، وقوله صلى الله عليه وسلم:« لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن

---

(١) انظر محمد أبو القاسم. العالمية الإسلامية الثانية. بيروت: دار المسيرة. ١٩٧٩م.ص٢١٠.

(٢) رواه البخاري. كتاب الأحكام. باب ما يكره من الحرص على الإمارة. حديث رقم ٧١٤٨. ص١٢٣٠.

مسألة وكلت إليها وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها»[1].

٥- أن البرلمان في النظام الغربي قد يصل له شخص غير مؤهل من الناحية الدينية أو الأخلاقية، بل قد يكون من رجال العصابات، لأن الترشيح يعتمد على المال المنفق على الناخبين لشراء أصواتهم، وكذلك على وسائل الدعاية والإعلام ، وفي الشورى يصل أهل الحل والعقد، أي أصحاب الفكر والرأي والاختصاص ورؤساء الناس.

٦- أن الذي يرشح نفسه للانتخابات البرلمانية قد يشوه الإعلام المضاد صورته بأحداث وقصص مختلفة بغرض التأثير على تلك الصورة في عيون الناخبين، بينما الشورى لا تسمح بذلك في بلد مسلم يكون الإعلام فيه منضبطاً ومنسجماً مع تعاليم الدين، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[2]،﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[3]، فمجالس الشورى مختلفة عن البرلمانات في الاختيار، وفي الممارسة أسلوبا ومحتوى.

المطلب الثالث: الحرية الدينية

مما يبين ضحالة المادة العلمية التي تضمنها هذا الكتاب، أن الحرية الدينية لم يتم التطرق لها فيه، وكان الواجب الحديث عن الحرية الدينية في الإسلام ، فغياب الشيء دليل على أن البحث غير مستوعب لأقسام الحرية في الإسلام، بالرغم من الحديث عن هذه الحرية عند بحث تغيير الدين من الإسلام إلى الردة في جميع كتب الفقه الإسلامي، لكن عدم وجود التصور الصحيح عن الموضوع المراد بحثه هو ما أوجد هذا الضعف في هذا البحث **وعليه فأقول مؤصلاً الحديث بشكل مختصر عن الحرية الدينية في الإسلام:**

(١) رواه البخاري. كتاب الأحكام. باب من لم يسأل الإمارة أعانه الله عليها. حديث رقم٧١٤٦.ص١٢٣٠.

(٢) سورة الإسراء: آية رقم ٣٦.

(٣) سورة الحجرات: آية رقم ٦.

الحرية الدينية: هي الممارسة التي يلتزم فيها المسلم حدود الشرع، وغير المسلم يحترم فيها حدود الشرع.

أسس الحرية الدينية في الإسلام:

تقوم هذه الحرية في الإسلام على أسس وقواعد تكون أصلاً ومرجعية في فهمنا لهذه الحرية ومنها:

١- عدم الإكراه على اعتناق الدين الإسلامي، كما قال تعالى : ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[١]

يقول ابن كثير رحمه الله عن تفسير هذه الآية: «أي لا تكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام فإنه بين واضح جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل ممن هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً»[٢]

وعلى هذا كان المسلمون عندما يفتحون به بلداً يسمحون لأهله أن يبقوا على دينهم مع أداء الجزية والطاعة للحكومة القائمة، في مقابل حماية الدولة المسلمة لهم.

٢- حرية المناقشات الدينية، والمناظرة والجدل بين أهل الأديان، واحترام شعائر الديانات الأخرى، قال تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾ [٣] .

ومن ذلك مناقشة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ومباهلتهم في مسجده صلى الله عليه وسلم، **فعن حذيفة رضي الله عنه قال: جاء العاقب والسيد صاحبا**

---

(١) سورة البقرة:آية رقم ٢٦٥.

(٢) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم. نسخة مصورة. ج١. بيروت: دار الفكر. بدون تاريخ. ص٣١٠.

(٣) سورة النحل:آية رقم ١٢٥ .

نجران إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يريدان أن يلاعناه، قال: فقال أحدهما لصاحبه : لا تفعل، فوالله لئن كان نبياً فلاعنا لا نفلح نحن ولا عقبنا من بعدنا، قالا: إنا نعطيك ما سألتنا وابعث معنا رجلاً أميناً ولا تبعث معنا إلا أميناً، فقال:« لأبعثن معكم رجلاً أمينا حق أمين ...الحديث»[1].

قال ابن القيم في فقه هذه القصة:« ومنها جواز مجادلة أهل الكتاب ومناظرتهم، بل استحباب ذلك، بل وجوبه إذا ظهرت مصلحة من إسلام من يرجى إسلامه منهم، وإقامة الحجة عليهم، ولا يهرب من مجادلتهم إلا عاجز عن إقامة الحجة»[2].

والرسول صلى الله عليه وسلم لم يزل في جدال الكفار على اختلاف مللهم ونحلهم إلى أن توفي، وكذلك أصحابه من بعده، وقد أمره الله سبحانه بجدالهم بالتي هي أحسن في السورة المكية والمدنية، وأمره أن يدعوهم بعد ظهور الحجة إلى المباهلة، وبهذا قام الدين، وإنما جعل السيف ناصراً للحجة، وأعدل السيوف سيف ينصر حجج الله وبيناته، وهو سيف رسوله وأمته.[3]

٣- أن الإيمان الصحيح هو ما كان منبعثاً عن يقين واقتناع لا عن تقليد واتباع.

فدعا الإسلام إلى إعمال الفكر والعقل، والتدبر والتأمل، وأنكر التقليد، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [4] .

وقال صلى الله عليه وسلم:« **إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»[1]، فأمر بالاجتهاد في فروع الشريعة لكل قادر عليه،

---

(1) رواه البخاري. كتاب المغازي. باب قصة أهل نجران. حديث رقم ٤٣٨٠.ص٧٤٣.

(2) ابن القيم. زاد المعاد.ج٥. ص٦٣٩.

(3) ابن القيم. زاد المعاد.تحقيق شعيب وعبدالقادر الأرنؤوط. ط٧. ج٥. بيروت: مؤسسة الرسالة.١٤٠٥هـ. ص٦٤٢.

(4) سورة البقرة: آية رقم١٧٠.

والإسلام يكفل حرية الرأي ويحمي حريته، فمن المقرر أن المجتهد مأجور ومشكور في خطئه وصوابه.

قال الصنعاني رحمه الله:« الحديث من أدلة القول بأن الحكم عند الله في كل قضية واحد معين قد يصيبه من أعمل فكره وتتبع الأدلة ووفقه الله ، فيكون له أجران، أجر الاجتهاد وأجر الإصابة، والذي له أجر واحد هو من اجتهد فأخطأ، فله أجر الاجتهاد».(٢)

وباب الاجتهاد في الأحكام مبحث مستقل يتناوله الأصوليون في كتبهم ويذكرون فيه شروط الاجتهاد وأدواته.

مزايا الحرية الدينية في الإسلام:

امتازت الحرية في الإسلام مقارنة بالحريات الموجودة عند أصحاب الديانات الأخرى والمذاهب الوضعية بما يأتي:

١- أن الشريعة الإسلامية لها فضل السبق في إقرار الحريات، ووضع الضمانات الأساسية الكفيلة بحمايتها ضد أخطار الاعتداء عليها، قبل ظهور هذه الحريات في القرون المتأخرة عند غير المسلمين.

٢- أن الدرع الواقي في الإسلام هو الضمير الإنساني، من خلال مبدأ التقويم والرقابة الذاتية قبل النص الشرعي، بخلاف المناهج الوضعية التي تجعل الحرية تدور حول إمكانية القيام بجميع الأعمال التي لا يحظرها القانون، وهو ما يجعل الحريات لا تخاف إلا من القانون فقط، وفي ظل غيبته تتجاوز هذه الحرية حدودها إلى الاعتداء على الغير، أو التحايل بسرقتهم ونحو ذلك.

٣- أن الحرية في الإسلام ترجع إلى نصوص إلهية، مما يعطيها قدسية تخرج بها

---

(١) رواه مسلم. كتاب الأقضية. باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ. حديث رقم١٧١٦.ص١٣٤٢. ورواه البخاري. كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة. باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ. حديث رقم٧٣٥٢. ص١٢٤٦.

(٢) الصنعاني. سبل السلام.ط٢. ج٤. الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ١٤٠٠هـ. ص٢٣٧.

عن سيطرة الحزب أو الفلسفة، فالدين يعطيها بعداً إنسانياً أعمق، بعيداً عن الفوارق الجنسية، والإقليمية، والاجتماعية، كما يعطيها شمولاً وإيجابية، لذا فالحرية في الإسلام أمانة، ومسؤولية، والتزام بالحق ووعي به.[1]

٤- وضع الإسلام بعض المبادئ والقيود الأساسية المقترنة بمبدأ الحرية الدينية حماية لها من عبث العابثين، أو التلاعب بشرع الله ومنها:

أ- إن حدود الاعتراف في النظام الإسلامي بالحرية الدينية لا تمتد لتشمل غير الديانات السماوية من العقائد الدنيوية، فجميع هذه الديانات غير السماوية شرك بالله عز وجل فلا حرية دينية لأتباعها في الإسلام.

قال صلى الله عليه وسلم :« **أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله** »[2]

وهذا دليل على عدم اعتراف الإسلام بأصحاب الأفكار الإلحادية.

ولا يتعارض هذا مع إقرار أهل الكتاب على دينهم مع دفعهم الجزية، قال ابن حجر رحمه الله :« فإن قيل: مقتضى الحديث قتال كل من امتنع من التوحيد فكيف ترك قتال مؤدي الجزية والمعاهد؟ فالجواب من أوجه:

أحدها: دعوى النسخ بأن يكون الإذن بأخذ الجزية والمعاهدة متأخراً عن هذه الأحاديث بدليل أنه متأخر عن قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [3]

---

(1) د. عثمان العامر. المواطنة في الفكر الغربي المعاصر ضمن أعمال الندوة العلمية" حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي". ج١. ص٢٣٤- ٤٣٥.

(2) رواه البخاري. كتاب الإيمان. باب " فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم" حديث رقم٢٥.ص٧.

(3) سورة التوبة: آية رقم ٥.

ثانيها: أن يكون من العام الذي خص منه البعض، لأن المقصود من الأمر حصول المطلوب، فإذا تخلف البعض لدليل لم يقدح في العموم.

ثالثها: أن يكون من العام الذي أريد به الخاص، فيكون المراد بالناس في قوله" أقاتل الناس" أي المشركين" فإن قيل: إذا تم هذا في أهل الجزية لم يتم في المعاهدين ولا فيمن منع الجزية، أجيب بأن الممتنع في ترك المقاتلة رفعها لا تأخيرها مدة كما في الهدنة، ومقاتلة من امتنع من أداء الجزية بدليل الآية.

رابعها: أن يكون المراد بما ذكر من الشهادة وغيرها التعبير عن إعلاء كلمة الله وإذعان المخالفين، فيحصل في بعض بالقتل وفي بعض بالجزية وفي بعض بالمعاهدة.

وخامسها: أن يكون المراد بالقتال هو أو ما يقوم مقامه من جزية أو غيرها.

سادسها: أن يقال الغرض من ضرب الجزية اضطرارهم إلى الإسلام، وسبب السبب، سبب، فكأنه قال: حتى يسلموا أو يلتزموا ما يؤديهم إلى الإسلام، وهذا أحسن، ويأتي فيه ما في الثالث وهو آخر الأجوبة ، والله أعلم »[1]

وقد ذكرت كلام ابن حجر بطوله وتمامه لنفاسته.

ب- إن مناط الحرية المعترف به للكتابيين لا يتضمن ممارسة تلك الديانات المنسوخة شرعاً لأي خطر، أو إخلال بالدين الإسلامي أو مساس بمشاعر أتباعه، أو التطاول على الإسلام، أو المساس بحرماته بدعوى الحرية الدينية.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:« من لكعب بن الأشرف؟ فإنه قد آذى الله ورسوله» فقام محمد بن مسلمة فقال: يا رسول الله، أتحب أن أقتله، قال: نعم... الحديث»[2].

وقد تم قتله من محمد بن مسلمة رضي الله عنه.

---

(1) ابن حجر. فتح الباري. ج١. ص٩٧.

(2) رواه البخاري. كتاب المغازي. باب قتل كعب بن الأشرف. حديث رقم ٤٠٣٧. ص٦٨٢.

قال ابن حجر :« قال السهيلي: في قصة كعب بن الأشرف قتل المعاهد إذا سب الشارع، خلافاً لأبي حنيفة »[١].

واختلف كيف يؤذي الله ورسوله، فقيل بشعره، حيث يقوي المشركين على المسلمين، ويهجو النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين.

وقيل: لمحالفته المشركين عند أستار الكعبة على قتال المسلمين.

وقيل: لمحاولته تسميم الرسول صلى الله عليه وسلم في طعام وليمة صنعها له.

قال ابن حجر :« ويمكن الجمع بتعدد الأسباب»[٢].

وكذلك قتله لأبي رافع بن أبي الحقيق، فقد روى البراء بن عازب رضي الله عنه، قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم رهطاً إلى أبي رافع فدخل عليه عبد الله بن عتيك بيته ليلاً وهو نائم فقتله»[٣].

وسبب قتله كما قال ابن حجر هو :« أنه كان ممن أعان غطفان وغيرهم من مشركي العرب بالمال الكثير على رسول الله صلى الله عليه وسلم»[٤].

جـ- لا يسمح للمسلم بالخروج عن الإسلام وقطعه، أو الرجوع عنه بالارتداد إلى غيره من الديانات السماوية، أو إلى الإلحاد.

فالإسلام منع الردة وذلك لسد باب إلحاق الأذى بالمسلمين، أو الاتجار والتلاعب بالعقائد الدينية، وحماية للحرية الدينية من العبث والفساد.[٥]

---

(١) ابن حجر. مرجع سابق.ج٧. ص٣٩٥.

(٢) ابن حجر. مرجع سابق. ج٧. ص٣٩٢.

(٣) رواه البخاري. كتاب المغازي. باب قتل أبي رافع عبدالله بن أبي الحقيق. حديث رقم ٤٠٣٨. ص٦٨٢-٦٨٣.

(٤) ابن حجر. فتح الباري. ج٧. ص٣٩٨.

(٥) د. محمد أبو زهرة. الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي.القاهرة: دار الفكر العربي. بدون تاريخ. ص١٨٧.

وللمرتد أحكام خاصة في الفقه الإسلامي سوف أبين أبرزها دون تفصيلات كثيرة، وذلك لأهمية الموضوع، والقول بأن تغيير الدين الإسلامي يعتبر من الحريات فكيف يحكم على من يبدله بالقتل؟

المرتد وأحكامه:

الردة في اللغة: ارتد وارتد عنه تحوَّل...، ومنه الردة عن الإسلام أي الرجوع عنه، وارتد فلان عن دينه إذا كفر بعد إسلامه.(١)

واصطلاحاً: الخروج عن الإسلام بإتيان ما يُخرج عنه قولاً أو فعلاً أو اعتقاداً.(٢)

ولقد جاء ذكر الردة في القرآن والسنة، فمن القرآن قوله تعالى: ﴿...وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ (٣).

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (٤) .

قال الشوكاني:« والردة: الرجوع عن الإسلام إلى الكفر...وفي هذه الآية تهديد للمسلمين ليثبتوا على دين الإسلام»(٥).

وروى أنس رضي الله عنه:« **قدم على النبي صلى الله عليه وسلم نفر من عُكَل فأسلموا، فاجتووا المدينة، فأمرهم أن يأتوا إبل الصدقة فيشربوا من أبوالها وألبانها**

(١) ابن منظور. لسان العرب.ج٣. مادة ردد. ص١٧٣.

(٢) د. محمد رواس قلعه جي وزميله. معجم لغة الفقهاء. ص٢٢١.

(٣) سورة البقرة: آية رقم ٢١٧.

(٤) سورة المائدة: آية رقم ٥٤.

(٥) الشوكاني. فتح القدير.ط١ .ج١.بيروت: دار إحياء التراث العربي. ١٤١٨هـ. ص٢٤٣.

ففعلوا فصحوا، فارتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الإبل، فبعث في آثارهم فأُتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم ثم لم يحسبهم حتى ماتوا»(١).

وقوله صلى الله عليه وسلم:« **لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إلى إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة»**(٢).

وقوله صلى الله عليه وسلم:« **من بدل دينه فاقتلوه**»(٣).

شروط الردة:

لا يكون المسلم مرتداً إلا إذا توفرت فيه شروط وهي(٤):

٤- البلوغ . ٢- العقل. ٣- الاختيار.

بماذا تحصل الردة؟:

هناك ردة الاعتقاد، وردة الأقوال، وردة الأفعال، وردة الترك.

١- ردة الاعتقاد وتحصل بالآتي:

أ- في حق الله تعالى: وذلك بأن أشرك بالله أو جحده، أو نفى صفة ثابته من صفاته لا يجهلها مثله، أو أثبت لله شيئاً أنكره كالولد، أو أنكر شيئاً أثبته كالبعث، أو الحساب، أو الجنة والنار، أو الملائكة، أو العذاب فهو كافر، ومن استخف بالله جاداً

(١) رواه البخاري. كتاب الحدود. باب كتاب المحاربين من اهل الكفر والردة. حديث رقم ٦٨٠٢.ص١١٧٢.

(٢) رواه البخاري. كتاب الديات. باب قول الله تعالى" أن النفس بالنفس والعين بالعين ". حديث رقم ٦٨٧٨. ص١١٨٥.

(٣) رواه البخاري. كتاب الاعتصام. باب قوله تعالى" وأمرهم شورى بينهم". حديث رقم ٧٣٦٨. ص١٢٦٧-١٢٦٨. وكتاب الجهاد. باب لا يعذب بعذاب الله . حديث رقم٣٠١٧.ص٤٩٨.وأبو داود. كتاب الحدود. باب الحكم فيمن ارتد .ج٤. حديث ٤٣٥١. ص١٢٦.

(٤) انظر الكاساني. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ج٧. ص١٣٤. وانظر البهوتي. كشاف القناع.ج٤. بيروت: عالم الكتب. ١٤٠٣هـ.ص١٠١-١٠٣، وانظر الرملي. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. ج٧.بيروت: دار الفكر. ١٤٠٤هـ. ج٧.ص٣٩٥-٣٩٦.

أو هازلاً فقد كفر.[١]

ب- في حق القرآن الكريم: من المعروف أنه يكفر من جحد القرآن كله أو بعضه، كما يكون الكفر باعتقاد تناقضه، أو اختلافه، أو الشك بإعجازه، أو اسقاط حرمته، أو الزيادة عليه.[٢]

جـ- فيما يوجب اعتقاده الكفر: يعتبر كافراً مرتداً من اعتقد كذب النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما جاء به، ومن اعتقد حل شيء مجمع عليه كالزنا.[٣]

٢- ردة الأقوال وتحصل بالآتي:

أ- من سب الله تعالى وحكمه، معظم الفقهاء على أن من سب الله كفر، سواء كان جاداً أو مازحاً أو مستهزئاً[٤]، قال تعالى:﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ﴾[٥].

وفي قبول توبته خلاف بين الفقهاء[٦].

ب- سب الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك بانتقاصه أو الاستخفاف بقوله أو

---

(١) انظر المرداوي. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. تحقيق محمد حامد الفقي.ط٢. ج١٠.بيروت:دار إحياء التراث العربي. ١٤٠٠هـ. ص٣٢٦، وانظر حاشية قليوبي وعميرة. ج٤.دمشق: دار الفكر. بدون تاريخ. ص١٧٤، وعليش. منح الجليل شرح مختصر خليل.ط١. ج٤.بيروت: دار الفكر. ١٤٠٤هـ. ص٤٦١.

(٢) انظر المرداوي. مرجع سابق. ج١٠. ص٣٢٦، وانظر السبكي. فتاوى السبكي.ج٢. القاهرة: مكتبة القدسي. ١٣٥٥هـ.ص٥٧٧، وانظر ابن حزم. المحلى. ج١.بيروت: دار الفكر. بدون تاريخ. ص١٥.

(٣) انظر السبكي. مرجع سابق. ج٢. ص٥٧٧، وانظر ابن حزم. مرجع سابق. ج٧.ص٣٧١.

(٤) انظر الخرشي. شرح الخرشي على مختصر خليل. مصورة عن الطبعة الثانية من الأميرية.ج٨. بيروت: دار الفكر. تاريخ الأميرية ١٣١٧هـ.ص٧٤، وانظر ابن تيمية. الصارم المسلول. تحقيق يحيى الدين الخطيب. الرياض: مؤسسة المختار للطباعة. طبعة خاصة للحرس الوطني السعودي. ص٥٥٠.

(٥) سورة التوبة: آية رقم ٦٦.

(٦) انظر الخرشي. مرجع سابق.ج٨. ص٧٤، وانظر ابن تيمية. مرجع سابق. ص٥٥٠.

فعله، أو لعنه، وكل ما يفهم منه السب في عقول الناس[١].

ومن سب الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه يقتل، لكن هل يقتل ردة أم حداً؟ مسألة خلافية بين الفقهاء.[٢]

جـ- سب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، من سب نبياً من الأنبياء الذين هم محل اتفاق بين العلماء أي من الأنبياء المقطوع بنبوتهم فكأنما سب النبي صلى الله عليه وسلم فهو كافر.

وإن كان غير مقطوع بنبوته فمن سبه زجر وأدب ونكل به ولكن لا يقتل.[٣]

د- سب زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الأربعة والصحابة، يتفق معظم الفقهاء على أن من سب السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها وعن أبيها فقد كفر[٤]، لأنه نزل بها آيات من القرآن فمن طعن بها فقد كذب صريح القرآن ومن كذبه فقد كفر.

وهل تعتبر سائر زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم كعائشة فيه خلاف بين العلماء[٥].

هذه أهم الأقوال المؤدية إلى الردة، وهناك أشياء خلافية لم نذكرها.

٣- ردة الأفعال وتحصل بالآتي:

مما يوجب كفر المسلم القاء المصحف في محل قذر، أو تلطيخه بالقذر، ومن أهان الإسلام وأهله، وعظم الكفر وأهله، أو سجد لصنم ونحو ذلك[٦]

٤- ردة الترك وتحصل بالآتي:

---

(١) انظر ابن تيمية. الصارم المسلول. ص٥٥٦.

(٢) انظر ابن حزم .المحلى. ج١١. ص٥٠٠، وانظر ابن تيمية. مرجع سابق. ص٥٢٧.

(٣) انظر ابن تيمية. مرجع سابق. ص٥٧٠، وانظر ابن حزم. مرجع سابق. ج١١.ص٥٠٠.

(٤) انظر ابن حزم. مرجع سابق ج١١. ص٥٠٢، وانظر ابن تيمية. مرجع سابق. ص٥٧١.

(٥) انظر ابن تيمية. مرجع سابق. ص٥٧١، وانظر ابن حزم. مرجع سابق. ج١١.ص٥٠٢.

(٦) انظر قليوبي وعميرة. ج٤. ص١٧٤، وانظر شرح الخرشي. ج٤. ص٦٢، وانظرابن تيمية. مرجع سابق. ص٣٩، وانظر ابن حزم. مرجع سابق. ج١١. ص٢٤١.

وذلك بترك شيء من العبادات أو جحدها، وعلى الأخص الصلاة، فالصلاة لا خلاف بين أهل العلم في كفر من تركها جاحداً لوجوبها[١].

لكن الخلاف فيمن تركها وهو قائل بوجوبها.

حكم المرتد:

من ارتد ولم يتب، أهدر دمه، وقتله الامام أو نائبه[٢].

ولا يغسل ولا يصلى عليه، ولا يدفن مع المسلمين في مقابرهم، ولا يورث لكفره كما سبق.

هذه أبرز أحكام المرتد، والمقام لا يسمح بالإطالة، لكن لأهمية القضية أفردتها، والله أعلم.

المطلب الرابع: حرية الفكر والرأي

يقول المؤلف: «**إن حرية الفكر هي أهم مقومات الحرية السياسية، بل إنها إحدى أهم مقومات أي شكل ذي قيمة من أشكال النظم الاجتماعي الإنساني، وإنه لمن مهمات الحاكم أن يحمي هذه الحرية، وأن يحول دون التعدي عليها**»[٣].

وأقول: إن المؤلف يعتبر حرية التفكير جزء من الحرية السياسية، ولا أدري على ماذا استند في هذا التقسيم، لأن حرية الفكر مستقلة في تقسيمات الحرية عن الحرية السياسة، لأن حرية الفكر تشمل الخطيب في خطبته، والكاتب في كتاباته، والأستاذ في مدرسته وجامعته، وعندنا كمسلمين الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر وهكذا، فهذه أمور لا علاقة لها بالسياسة لكن قد تدخل حرية الفكر في الحرية السياسية إذا قلنا نقداً لواقع سياسي معين في دولة معينة فتكون حرية الفكر هنا مقيدة بأنها حرية فكرية سياسية فتكون جزء من حرية الفكر والرأي في جانب واحد من جوانب الحياة وهو الجانب السياسي هنا.

---

(١) انظر المرداوي. الإنصاف. ج١٠. ص٣٢٧، وانظر قليوبي وعميرة. ج١. ص٣١٩.

(٢) انظر ابن حزم. مرجع سابق. ج١١. ص٢٢٧،وانظر الكسائي. بدائع الصنائع. ج٧. ص١٣٥، وانظر والرملي. نهاية المحتاج.ج٧.ص٢٩٩.

(٣) روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ص٨٧.

وعليه تعتبر حرية الفكر من أهم الحريات الأساسية التي يجب أن يتمتع بها الإنسان، ذلك أن الفكر أثمن المواهب الإنسانية، وهو وسيلة المرء لاكتساب العلم والمعرفة والحكمة.

كما أنه الأداة التي تعبر عن حرية إرادة الإنسان، وتمكنه من التمييز بين الفضائل والرذائل، والخير والشر، لذا كان انطلاق الفكر في أي عصر، دليل على مدنية هذا العصر وحضارته، ورقي أفراده وسموهم، بينما كان تقييده سبباً في انحطاط ذلك العصر وتفشي الجهل فيه وفي أفراده.

وقد جاءت الشريعة الإسلامية معلنة حرية الفكر، ومطالبة بتحريره من الوهم، والخرافة، والعادات الجاهلية.

فمن صور هذا التحرر الفكري في الإسلام:

١- المطالبة في الآيات والأحاديث بالتبصر والتفكر، للتمييز بين الحق والباطل.

قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [١] .

وقوله تعالى : :﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمّٗىۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآيِٕ رَبِّهِمۡ لَكَٰفِرُونَ ﴾ [٢].

٢- مطالبته بنبذ الأوهام والخرافات التي وجدت في المجتمع الجاهلي.

قوله صلى الله عليه وسلم:« **لا عدوى ولا صفر ولاهامة**»[٣].

قال ابن حجر عن الصفر:« دود يكون في الجوف فربما عض الضلع أو الكبد فقتل صاحبه» والمراد بالنفي نفي ما كانوا يعتقدونه أن من أصابه قتله.[٤]

وقيل المراد به شهر صفر، وذلك أن العرب كانت تحرم صفر وتستحل المحرم.[١]

---

(١) آل عمران: آية رقم ١٩٠

(٢) الروم: آية رقم ٨.

(٣) رواه البخاري. كتاب الطب. باب لا صفر وهو داء يأخذ البطن. حديث رقم ٥٧١٧. ص١٠١٠.

(٤) ابن حجر. فتح الباري. ج١٠. ص١٨١.

وهذا أعظم تحرير للعقل من الخرافة.

٣- محاربة بعض الأفكار اللاإنسانية التي توارثها المجتمع الجاهلي، ومن ذلك وأد البنات مخافة العار، وهذا في حد ذاته عار فكري على الإنسانية.

٤- حرية الرأي والتعبير، وهي ترجمة ما يدور في ذهن الإنسان من أفكار، وهي قدرة الفرد على التعبير عن آرائه وأفكاره بحرية تامة، بغض النظر عن الوسيلة سواء كان ذلك عن طريق الخطابة أو الكتابة، ومثل ذلك مشاورته ﷺ الصحابة في أسرى بدر فأشار أبو بكر رضي الله عنه بالمن على الأسرى بعد أخذ الفدية منهم، وكان رأي عمر رضي الله عنه قتلهم، فأخذ الرسول ﷺ برأي أبي بكر رضي الله عنه ونزل القرآن معاتباً له على هذا الاختيار ومؤيداً رأي عمر رضي الله عنه .[٢]

وهنا تبين لنا كيف أعمل الرسول ﷺ العمل بالشورى، وطرح الأمر على كبار الصحابة ومشاورتهم.

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مظهر إسلامي تظهر فيه حرية الرأي، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:« **من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**»[٣].

٦- حث الإسلام على نصيحة ولي الأمر، وجعله ذلك من أعظم الحرية في الرأي، وجعل هذه النصيحة هي الدين.

قال صلى الله عليه وسلم:« **الدين النصيحة. قلنا : لمن؟ قال: لله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم**»[٤]، كما أنه نصيحة بين المسلمين أنفسهم، وفي هذا بيان لأهمية لغة الحوار.

٧- حث الإسلام على الاجتهاد، وإعمال الفكر فيما لم يرد فيه دليل شرعي من القرآن

---

(١) ابن حجر. فتح الباري. ج١٠. ص١٨١

(٢) انظر صحيح مسلم. ج٣. حديث رقم ١٧٦٣. ص١٣٨٣.

(٣) رواه مسلم. كتاب الإيمان. باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان. ج١. حديث رقم٧٨. ص٦١.

(٤) رواه مسلم. كتاب الإيمان. باب بيان أن الدين النصيحة.ج١. حديث رقم ٩٥. ص٧٤.

والسنة.

قال صلى الله عليه وسلم:« **إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد**»[1].

ومن هنا جعل الأصوليون الاجتهاد مبحثاً مستقلاً في كتب أصول الفقه.

إلا أنه مع هذه الحرية في الرأي التي بينتها، فإن الرأي في الإسلام له ضوابط ينبغي ضبطها به، وهو ما جاء بميزان الشرع الحنيف، ومن تلك الضوابط :

١- أن لا يكون في القول اعتداء، وأن يكون بعيداً عن الفحش والبذاءة.

قال تعالى: ﴿وَهُدُوٓاْ إِلَى ٱلطَّيِّبِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ وَهُدُوٓاْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡحَمِيدِ﴾ [2]

قال أنس رضي الله عنه:« **لم يكن رسول الله فاحشاً، ولا لعاناً، ولا سباباً، كان يقول عند المعتبة:« ما له؟ ترب جبينه**»[3].

وقال صلى الله عليه وسلم:« **سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر**»[4].

٢- أن يكون الكلام مطابقاً للحقيقة، بعيداً عن الظن والكذب والتخمين.

يقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾[5]

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم:« **إن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يكون صديقا**»[6]

٣- أن يكون الرأي مطروحاً بحكمة وموعظة حسنة، وأن يكون الحوار بالتي هي

---

(1) رواه البخاري. كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة. باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ. حديث رقم ٧٣٥٢. ص١٢٦٤.

(2) الحج: آية رقم ٢٤.

(3) رواه البخاري. كتاب الأدب. باب ما ينهى عن السباب واللعن. حديث رقم ٦٠٤٦. ص١٠٥٦.

(4) رواه البخاري. كتاب الآداب. باب ما ينهى عن السباب واللعن. حديث ٦٠٤٤. ص١٠٥٥-١٠٥٦.

(5) التوبة :آية رقم ١١٩.

(6) رواه البخاري. كتاب الآداب. باب قوله تعالى" ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين". الصادقين". حديث رقم٦٠٩٤.ص١٠٦٣.

أحسن.

قال تعالى : ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾ [١]

وقال صلى الله عليه وسلم:« **إن الله يحب الرفق في الأمر كله**»[٢]

٤- أن يكون الرأي فيما لا يشكك الناس في دينهم، أو يدعوهم إلى غير دينهم، أو إلى محاربة الفضيلة في المجتمع، ونحو ذلك.

قال صلى الله عليه وسلم :« **من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت**»[٣]

٥- عدم الكلام إلا بعد تثبت ويقين من معرفة فحوى هذا الكلام ومدلوله .

قال صلى الله عليه وسلم:« **إن العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبين فيها يزل بها في النار أبعد ما بين المشرق**»[٤].

النتائج

١- أن المؤلف عرض مادة الحرية في الإسلام عرضاً هزيلاً لا يتناسب مع العنوان، ولا يتناسب مع ما يتوهمه القارئ دائماً من كتابات المستشرقين تكون عميقة واستقصائية، لذلك حاولت الاستدراك على هذه الكتابة الهزيلة – من وجهة نظري- بكتابة تأصيلية عن مبحث الحرية في الإسلام، مع النقد لآراء المؤلف.

٢- كثرة هوامش هذه الكتابة ونقولاته حيث زادت على أربعين ورقة أي نصف المادة العلمية من ص١٠٧-١٥٠، وهذه النقولات أثقلت الكتاب ومادته العلمية، حتى أكاد

(١) النحل :آية رقم١٢٥.

(٢) رواه البخاري. كتاب الأدب. باب الرفق في الأمر كله. حديث رقم ٦٠٢٤.ص١٠٥٣.

(٣) رواه البخاري. كتاب الأدب. باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره. حديث رقم ٦٠١٨.ص١٠٥٢. رواه البخاري. كتاب الأدب. باب إكرام الضيف وخدمته إياه بنفسه. حديث رقم ٦٠٣٥.ص١٠٦٩.

(٤) رواه البخاري. كتاب الرقاق. باب حفظ اللسان. حديث رقم ٦٤٧٧. ص١١٢٣.

أقول: هذا الكتاب فيه كل شيء إلا الحرية، فصار المؤلف أشبه ما يكون بجهاز حاسب آلي يذكر كل كتابة فيها الحرية حتى لو كانت حرية الذئاب في الصحراء، ومصادره زادت عن الـ ٢٠٠ ما بين مخطوط ومطبوع.

٣- أن هناك حرية مؤصلة في الإسلام تحدثتُ عنها وأصلتها على ضوء تقسيمات الحرية المعاصرة، وبينتُ أن هذه الحرية متفوقة على ما تدعيه الثقافة الغربية المعاصرة من حرية.

٤- بينتُ في البحث عدم تأثر المسلمين بمفهوم الحرية التي جاءتهم من الفلسفة اليونانية، وأن مفهوم الحرية تحدث عنه المسلمون وناقشوه منذ أوائل القرن الأول الهجري بظهور الخوارج، ثم بعدهم القدرية، ثم المعتزلة، وهذا خلاف ما أشار إليه المؤلف من تأثير الفلسفة اليونانية على المسلمين في باب الحرية.

٥- أن المؤلف لم تكن دراسته تأصيلية، بل أشبه ما يكون بالتاريخية ، لذلك أكثر النقل عن الوثائق والمخطوطات، وهذا جعل البحث هزيلاً مهلهلاً.

٦- أن الحرية التي ينادي بها الغرب بفروعها، نشأت حديثاً لديهم، وكانت ردة فعل للاستبداد السياسي الذي كان موجوداً هناك، فظروف المجتمع وثقافته يختلف عما هو موجود عندنا، وليس شرطاً أن ما ظهر هناك ينبغي أن يظهر عندنا.

٧- أن التفكير في الفكر الغربي يختلف عن التفكير في الإسلام، فنتيجة التوهان الفكري في الغرب صار الحق للإنسان أن يفكر في أي شيء حتى في الأمور الميتافيزيقية مع أنها غيبية لن يصل الإنسان إلى حقيقتها بدون نور من الله الذي غيبها، لكنهم يجدفون فيها.

٨- أن حرية الرأي في الغرب جعلت كل شيء مباح إبداء الرأي فيه، حتى الخالق جل وعلا، فظهرت كتابات إلحادية واستهزاء بالدين وأهله.

٩- أن هناك خللاً ظاهراً في تطبيقات ما يسمونه الحرية السياسية ذكرته وبينته، وكذلك في الممارسة الديموقراطية التي تختار حسب التأثير المالي والدعائي لا حسب

الكفاءة.

١٠- أن الديموقراطية في الغرب تعتبر الشعب هو مصدر التشريع، وهذا لا يمكن في الإسلام الذي يؤمن بشرع الله ﷻ .

التوصيات

١- الاهتمام بالدراسات النقدية في الدراسات العليا لكتابات المستشرقين، وكسر حاجز الوهم الذي يصور كتاباتهم بأنها نتاج بحث طويل ومراجع كُثر، وسنوات بحث، وهي في الحقيقة عند فحصها علمياً ومنهجياً هي أبحاث خداج لا تسمن ولا تغني.

٢- يجب على الجامعات في عالمنا الإسلامي البعد عن التدريس بقوالب جامدة بعيدة عن الواقع، والنزول لواقع مجتمعاتنا الذي تعيشه، والتعمق والتأصيل في دراسة مثل هذه المبحث – مبحث الحرية- دراسة عصرية، وربط ما هو موجود ومؤصل في الإسلام واستخراجه وكتابته وتنسيقه وعرضه في قوالب علمية عصرية مثل هذه المحاولة في دراسة الحرية هنا حيث اجتهدت في تأصيل هذا المصطلح، وبينت مدى ما فيه من عمق فكري، يستوعب أكثر مما هو في مصطلحات الغرب وأفكاره، فكل قسم من الحرية يوجد في تنظيراتهم يوجد مثله في الإسلام موضحاً ومفصلاً، وبما لا يوجد عندهم اليوم، ليبقى المسلم معتزاً وفخوراً بانتمائه إلى هذا الدين الحاوي في عمقه لكل ما فيه صلاح للبشر في أي زمان ومكان.

المراجع

- ابن الجوزي.مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب.تحقيق د. السيد الجميلي.بيروت:دار الكتاب العربي.١٤٢٨ﻫ
- ابن القيم. زاد المعاد.تحقيق شعيب وعبدالقادر الأرنؤوط. ط٧. بيروت: مؤسسة الرسالة.١٤٠٥ﻫ.
- ابن الهمام. فتح القدير. دمشق.: دار الفكر. بدون تاريخ
- ابن تيمية. الصارم المسلول. تحقيق يحيى الدين الخطيب. الرياض: مؤسسة المختار للطباعة. طبعة خاصة للحرس الوطني السعودي.
- ابن تيمية. مجموع الفتاوى. جمع عبدالرحمن بن قاسم. ط١. الرياض: مكتبة ابن تيمية.
- ابن تيمية. منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية. القاهرة: مطبعة بولاق. ١٣٢١ﻫ.
- ابن جرير الطبري. تاريخ الرسل والملوك والأمم. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٠٧ﻫ
- ابن حجر. فتح الباري.ط١. القاهرة: دار الريان للتراث. ١٤٠٧ﻫ
- ابن حزم. المحلى.بيروت: دار الفكر. بدون تاريخ.
- ابن رجب . جامع العوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم. تحقيق شعيب الأرناؤوط وزميله.ط٧.. بيروت: مؤسسة الرسالة. ١٤١٩ﻫ.
- الزركلي. الأعلام ج٥. بيروت: دار العلم للملايين. ١٩٨٤م.
- ابن عابدين. رد المحتار على الدر المختار. دمشق: دار الفكر. ١٩٩٢م.
- ابن عبد ربه الأندلسي. العقد الفريد.شرح أحمد أمين وعبدالسلام هارون. بيروت: دار الأندلس. ١٩٩٩٦م.
- ابن عربي. الفتوحات المكية. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ٢٠٠٦م.
- ابن عربي. فصوص الحكم.ط١. القاهرة. بدون ناشر. ١٩٤٦م.

- ابن قدامة. المغني. ط١. القاهرة: مكتبة القاهرة. ١٩٦٨م
- ابن كثير. البداية والنهاية. طبعة مصورة. بيروت: دار الفكر. بدون تاريخ
- ابن كثير. تفسير القرآن العظيم. نسخة مصورة. بيروت: دار الفكر. بدون تاريخ.
- ابن مفلح. الفروع. ط٣. بيروت: عالم الكتب. ١٤٠٢هـ.
- ابن منظور. لسان العرب. بيروت: دار صادر. بدون تاريخ.
- أبو الحسن الأشعري. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. تصحيح وتعليق د. محمد يوسف موسى وزميله. ط١. القاهرة: مطبعة السعادة.١٩٥٠م.
- أبو نصر السراج الطوسي. اللمع. تحقيق د. عبدالحليم محمود، وطه عبدالباقي سرور. القاهرة: دار الكتب الحديثة. ١٩٦٠م.
- أبو يعلى. الأحكام السلطانية. بيروت: دار الفكر. ١٤١٤هـ.
- أحمد الحربي. الماتريدية دراسة وتقويماً.ط١. الرياض: دار العاصمة. بدون تاريخ.
- البخاري. ط٢. الرياض: مكتبة دار السلام. ١٤١٩هـ
- البهوتي. كشاف القناع. بيروت: عالم الكتب. ١٤٠٣هـ
- التفتازاني. شرح التطويح على التوضيح. القاهرة: مكتبة صبيح. بدون تاريخ
- الجرجاني. التعريفات. ط١. القاهرة: بدون ناشر. ١٩٣٨م.
- حاشية قليوبي وعميرة.دمشق: دار الفكر. بدون تاريخ.
- الخرشي. شرح الخرشي على مختصر خليل. مصورة عن الطبعة الثانية من الأميرية. بيروت: دار الفكر. تاريخ الأميرية ١٣١٧هـ
- د. حسن أبو غدة. حقوق المسجون في الشريعة الإسلامية. ط١. الرياض. دار جامعة الملك سعود. ١٤٣٧هـ.
- د. ذوقان عبيدات وآخرون. البحث العلمي مفهومه- آدابه- أساليبه. ط٣. الرياض. دار أسامة للنشر
- د. سعدى محمد الخطيب. حقوق السجناء. ط١. بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية. ٢٠١٠م.
- د. سهيل حسين الفتلاوي. حقوق الإنسان في الإسلام دراسة مقارنة في ضوء

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.ط١. بيروت: دار الفكر.٢٠٠١م

● العقيقي. المستشرقون. ط٥. ج٣. القاهرة: دار المعارف. ٢٠٠٦م.

● عبدالحكيم حسن العيلي. الحريات العامة في الفكر السياسي في الإسلام" دراسة مقارنة".ط١. بيروت. دار الفكر العربي . ١٣٩٤هـ .

● د. عبداللطيف سعيد الغامدي. حقوق الإنسان في الإسلام.ط١. الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية.١٤٢١هـ

● د. عبدالمنعم الحفني. الموسوعة الفلسفية.ط١. بيروت: دار ابن زيدون. بدون تاريخ.

● د. عثمان العامر. المواطنة في الفكر الغربي المعاصر ضمن أعمال الندوة العلمية" حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي".

● د. علي عبد الواحد وافي. حقوق الإنسان في الإسلام.ط١. القاهرة:دار النهضة. ١٩٩٩م.

● د. محمد أبو زهرة. الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي.القاهرة: دار الفكر العربي. بدون تاريخ.

● د. محمد الشرقاوي. الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة.ط١. بيروت: دار الجيل. ١٤٠٠هـ

● د. محمد رواس قلعة جي وزميله. معجم لغة الفقهاء.ط١. بيروت: دار النفائس. ١٤٠٥هـ.

● د. محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي. ط٩. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ٢٠٠٩م.

● د. محمد عصفور. الحرية في الفكرين الديموقراطي والاشتراكي. ط١. القاهرة. ١٩٦١م

● د. محمد عمارة. مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين. ط١. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية. ١٤٣٠هـ.

● د. محمد كمال إمام. المسؤولية والحرية عند الصوفية. مجلة المسلم المعاصر. العدد ٣٤. سنة ١٩٨٣م.

- د. نعمان السامرائي. النظام السياسي في الإسلام. ط٢.من دون ناشر. ١٤٢٢هـ.
- د. وهبة الزحيلي. الفقه الإسلامي وأدلته.ط٤.دمشق: دار الفكر. ١٤٢٥هـ.
- د. يحيى مراد. معجم أسماء المستشرقين. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٢٥هـ
- الدبوسي. تقويم الأدلة في أصول الفقه. تحقيق محيي الدين الميس.ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ٢٠٠١م.
- ديوان سحيم عبد بني الحسحاس. تحقيق عبدالعزيز الميمني. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية. ١٩٥٠م.
- ديوان عنترة بن شداد. تحقيق عبدالمنعم شلبي. ط١. بغداد: منشورات دار النهضة. ١٩٦٤م
- الرملي. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج.بيروت: دار الفكر. ١٤٠٤هـ.
- الزركشي. البحر المحيط في أصول الفقه. القاهرة: دار الكتبي. ١٩٩٤م.
- السبكي. فتاوى السبكي. القاهرة: مكتبة القدسي. ١٣٥٥هـ
- السرخسي. المبسوط. بيروت: دار المعرفة. ١٩٩٣م.
- الشوكاني. فتح القدير.ط١ .بيروت: دار إحياء التراث العربي. ١٤١٨هـ.
- صبحي المحمصاني. أركان حقوق الإنسان.ط١. بيروت: دار العلم للملايين.بدون تاريخ.
- الصنعاني. سبل السلام.ط٢. الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ١٤٠٠هـ.
- عبد الوهاب الشيشاني. حقوق الإنسان وحرياته الإنسانية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة.ط١. الأردن: مطابع الجمعية العلمية الملكية. ١٤٠٠هـ
- عبدالحكيم حسن العيلي. الحريات العامة في الفكر السياسي في الإسلام" دراسة مقارنة".ط١. بيروت. دار الفكر العربي . ١٣٩٤هـ
- عبدالرزاق الكاشاني. معجم اصطلاحات الصوفية. تحقيق د. عبدالعال شاهين. القاهرة: دار المنار. ١٩٩٢م.

• عليش. منح الجليل شرح مختصر خليل.ط١.بيروت: دار الفكر. ١٤٠٤هـ

• فخر الدين الرازي. إعتقادات فرق المسلمين والمشركين. ط١. القاهرة. بدون ناشر. ١٩٣٨م.

• فرانزروزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام. ترجمة وتقديم د. معن زيادة ود. رضوان السيد.ط١. بيروت: معهد الإنماء العربي. ١٩٧٨م.

• القرافي. الذخيرة. تحقيق محمد حجي وآخرون. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ١٩٩٤م.

• القشيري. الرسالة القشيرية. تحقيق وتعليق زكريا الأنصاري.ط١. القاهرة:١٩٦١م.

• الكاساني. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط٢. بيروت: دار الكتاب العربي. ١٤٠٢هـ

• محمد أبو القاسم. العالمية الإسلامية الثانية. بيروت: دار المسيرة. ١٩٧٩م.

• محمود عرفة محمود. العرب قبل الإسلام، أحوالهم السياسية والدينية. القاهرة: مكتبة زهراء الشرق. ١٩٩٨م.

• المرداوي. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. تحقيق محمد حامد الفقي.ط٢.بيروت:دار إحياء التراث العربي. ١٤٠٠هـ.

• مناع خليل القطان. حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية. ضمن أعمال ندوة الشرطة وحقوق الإنسان.ط١. الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية. ١٤٢٢هـ

• الموسوعة العربية الميسرة. ط٢. القاهرة: دار الشعب. ١٩٧٢م.

• مونتجمري وات. محمد في المدينة. ترجمة وتحقيق شعبان بركات.ط١. القاهرة: المكتبة العصرية للنشر. ١٩٨٥م.

• يوسف خليف. الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي. القاهرة: مكتبة غريب. ١٩٨٨م.

– المجلات:

● د. محمد مراد. الحرية في الفكر الفلسفي اليوناني. مجلة التسامح. مسقط. العدد ٢٥ شتاء ٢٠٠٩م ﷻ